

**Ирина Ленинская**

**ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ  
НА ФОНЕ ЕВРЕЙСКОЙ  
ДИАСПОРЫ**

Санкт-Петербург  
Издательство "Логос"  
2000



**Благословенной памяти**  
**моего отца**  
*Алексея Николаевича Левинского*  
**и моих учителей**  
*Аристида Ивановича Доватура*  
*Якова Марковича Боровского*  
*Александра Иосифовича Зайцева*

ББК 86.3

Л 36

Художественное оформление *В. Корнилова*

Финансирование издания осуществлено

Институтом Джорджа Белла

( *The George Bell Institute, Great Britain* )

Левинская И.А.

Л36 Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры — СПб: Издательство "Logos", 2000. — 352 с.

ISBN 5-87288-210-6

В книге собраны и проанализированы свидетельства о жизни евреев диаспоры, помогающие понять исторический фон, на котором разворачивались события, описанные в Деяниях Апостолов. Иудейский мир диаспоры, столь важный для понимания судеб раннего христианства, состоял из этнических евреев, прозелитов и боящихся Бога — симпатизирующих иудаизму язычников, которые являлись своего рода буферным слоем между иудейскими общинами и языческим миром. Все эти группы оказались объектом размышлений автора Деяний.

Данная книга представляет собой попытку понять причину, по которой Лука придавал столь важное значение языческим поклонникам иудаизма, а также проанализировать, насколько его историческая концепция соответствует тому, что нам известно о начальной христианской истории из независимых источников.

ББК 86.3

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	9
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	II
УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ.....	16
ВВЕДЕНИЕ.....	17

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ЕВРЕИ, ПРОЗЕЛИТЫ, БОЯЩИЕСЯ БОГА

Глава 1. ЕВРЕИ ДИАСПОРЫ В ДЕЯНИЯХ АПОСТОЛОВ .....	25
--	----

1. Еврейская самоидентификация и налог  
на евреев (fiscus Iudaicus): граница религиозная..... 25
2. Еврейская самоидентификация и обрезание  
Тимофея (Деян 16:1-3): граница этническая..... 41

Глава 2. ПРОЗЕЛИТЫ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ЕВРЕЕВ И ЯЗЫЧНИКОВ.....	49
--	----

1. Иудаизм периода Второго Храма:  
миссионерская религия? ..... 49
2. Эпиграфические свидетельства..... 56
3. Литературные источники ..... 58
  - 3.1. Языческие источники..... 58
  - 3.2. Еврейские источники..... 72

Глава 3. ПРОЗЕЛИТЫ: ХРИСТИАНСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА.....	74
--	----

1. Прозелиты в Мф 23:15..... 74
2. Христианские источники более позднего времени..... 79
3. Прозелиты в Деяниях Апостолов..... 88

Глава 4. БОЯЩИЕСЯ БОГА: ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА.....	94
--	----

1. Введение..... 94
2. Свидетельства о боящихся Бога..... 103
3. Косвенные эпиграфические свидетельства  
о боящихся Бога..... 141
4. Экскурс. Значение ΠΡΟΣΕΥΧΗ..... 143
  1. Критерии для определения еврейских надписей..... 143
  2. Προσευχή: называли ли язычники свои храмы  
молельнями?..... 150



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга представляет собой переработанный, исправленный и дополненный вариант моей работы *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, которая была опубликована в 1996 г. в США и Великобритании в качестве одного из томов серии *The Book of Acts in Its First Century Setting*. Заглавие серии отражает ту цель, которую поставили перед собой участники этого проекта: рассмотреть Деяния Апостолов, памятник первого века, в контексте и на фоне реалий того времени, когда он был создан. Отсюда — особое внимание к археологии, эпиграфике, исторической географии, характерное для всех книг, входящих в серию.

Деяния Апостолов — теологическое сочинение, часть новозаветного корпуса. Под влиянием Деяний расцвел особый жанр раннехристианской литературы, повествующий о миссионерских путешествиях учеников Иисуса. Существует многовековая традиция толкований Деяний. Их читают на литургии. Но при этом они остаются историческим сочинением, созданным в определенное время и в определенной среде. Каждое время создает свой особый кодовый язык, включающий не только идиомы собственно языка, но и идиомы реалий. Нюансы этих идиом понятны современникам, но зачастую загадочны для потомков. Чтобы взломать код, если пользоваться кодовым языком нашего времени, недостаточно вчитываться в текст изучаемого произведения. Если автор Деяний вдруг в некоторых местах своего сочинения безо всяких предупреждений переходит от описания действий своих героев к повествованию от первого лица, то как мы должны это понимать? Означает ли это, что в текст вкраплены дневниковые записи самого автора, или же мы здесь сталкиваемся с особым литературным приемом? Главный герой Деяний, апостол к язычникам Павел, попадая во время своих миссионерских путешествий в новую местность, идет проповедовать в иудейские синагоги. Именно там он встречается с язычниками, регулярно и в большом количестве посещающими синагоги. Именно эти язычники становятся ядром раннехристианских общин. Насколько правдоподобна такая картина? Почему для того, чтобы обратить в христианство язычников, Павлу нужно было идти в синагоги? Желание искать

Глава 5. БОЯЩИЕСЯ БОГА И КУЛЬТ БОГА ВЫСОЧАЙШЕГО.....	169
1. Употребление термина ἱερόστο? язычниками.....	170
2. Бог Высочайший в иудаизме.....	185
3. Бог Высочайший в Деяниях: язычество или иудаизм? ...	189
4. Свидетельства святоотеческой литературы.....	195
5. Экскурс. Боящиеся Бога: Боспорское царство.....	199
Глава 6. БОЯЩИЕСЯ БОГА: ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА.....	215
1. Литературные свидетельства язычников и евреев.....	215
2. Боящиеся Бога в Деяниях Апостолов.....	218
 ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ЕВРЕЙСКИЕ ОБЩИНЫ ДИАСПОРЫ	
Глава 7. АНТИОХИЯ.....	231
Глава 8. МАЛАЯ АЗИЯ.....	241
1. Введение.....	241
2. Эфес.....	249
3. Милет.....	255
4. Антиохия Писидийская.....	258
5. Иконий.....	258
Глава 9. МАКЕДОНИЯ И АХЕЯ.....	261
1. Фессалоника.....	262
2. Бероя.....	265
3. Афины.....	266
4. Коринф.....	271
Глава 10. РИМ .....	278
1. Литературные свидетельства.....	278
1.1. Время поздней республики и ранней империи.....	278
1.2. Время принципатов Клавдия и Нерона.....	282
2. Эпиграфические свидетельства.....	302
2.1. Синагоги в Риме.....	302
2.2. Организация римских синагог .....	306
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	318
БИБЛИОГРАФИЯ.....	321
УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ЦИТАТ.....	340
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ.....	341
УКАЗАТЕЛЬ СОВРЕМЕННЫХ АВТОРОВ.....	347



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

<i>ВВ</i>	<i>Византийский временник</i>
<i>ВДИ</i>	<i>Вестник древней истории</i>
<i>ЗРАО</i>	<i>Записки Русского археологического общества</i>
<i>ИАН</i>	<i>Известия Академии наук</i>
<i>ИГАИМК</i>	<i>Известия Государственной Академии истории материальной культуры</i>
<i>ИРАИМК</i>	<i>Известия Российской Академии истории материальной культуры</i>
<i>СА</i>	<i>Советская археология</i>
<i>ТСАРАНИОН</i>	<i>Труды секции археологии Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук</i>
<i>Штерн, ГРАЕИ</i>	см. <i>Stem, GLAJJ</i>
<i>АЕМ</i>	<i>Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich - Ungarn</i>
<i>AIIFCS</i>	<i>The Book of Acts in Its First Century Setting</i> , 1—5 (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1993-1996)
<i>AJ</i>	<i>Archaeological Journal</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i>
<i>AG SU</i>	<i>Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung</i> (Berlin/New York, 1972-)
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<i>BAGD</i>	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , A translation and adoption of the 4 <sup>th</sup> ed. of W. Bauer's <i>Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und die übrigen urchristlichen Literatur</i> by W.F. Arndt, E.W. Gingrich, 2 <sup>nd</sup> ed. revised and augmented by F.W. Gingrich, W. Danker from W. Bauer

ответы на вопросы такого рода, требующие обращения к исследованию контекста Деяний — литературного, исторического, этнографического, и подтолкнуло авторов к написанию книг из серии “Деяния Апостолов на фоне первого века”.

Основную часть работы я выполнила в Кембридже (Великобритания) в библиотеке “Тиндейл Хаус” (Tyndale House). Книга никогда не появилась бы без великодушной помощи и дружеской поддержки редактора серии Брюса Винтера, директора “Тиндейл Хаус”, чей Академический Совет предоставил мне грант для проведения исследования. Работая в Кембридже, я жила в доме ведущего британского специалиста по эпиграфике Джойс Рейнолдс и имела возможность пользоваться не только ее удивительным гостеприимством, но и бесценными профессиональными советами. Огромную пользу мне принесло обсуждение некоторых сюжетов, затрагиваемых в книге, с Майлсом Берниетом.

Русский вариант был прочитан А.Л.Хосроевым, М. Б. Щукиным, С. РТохтасьевым, Ю.А. Голубцом, Ю.М.Лесманом, Д.А.Браткиным и А.И. Зайцевым, чью смерть горестно оплакивает осиротевшее научное сообщество Санкт-Петербурга. Я глубоко признательна им всем за ценные замечания. М.Г.Селезнев щедро консультировал меня по гебраистике. В.Э.Щуцкому я обязана не только прекрасно выполненным макетом книги, но и неоценимой помощью в работе над указателями.

Я благодарна также многим коллегам по Санкт-Петербургскому филиалу Института российской истории РАН, в котором я работаю, помогавшим мне советами и поддержкой.

Издание финансируется Институтом Джорджа Белла, членом которого я имею честь состоять уже три года.

- Diehl, *ILCV* E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* (Berlin)
- Dittenberger, *OGIS* W. Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, 1—2 (Leipzig, 1903—1905)
- DOP* *Dumbarton Oaks Papers*
- EPRO Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain
- Exp T* *Expository Times*
- FGrHist Die Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby (Berlin, 1923- )
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
- GRBS* *Greek, Roman and Byzantine Studies*
- Guarducci, *EG* M. Guarducci, *Epigrapha graeca*, 3: *Epigrafi di carattere private* (Roma: Institute poligrafica dello state, 1974); 4: *Epigrafi sacre pagane e Christiane* (Roma, 1978)
- Horbury, Noy, *JIGRE* W. Horbury, D. Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge: CUP, 1992)
- HTR* *Harvard Theological Review*
- IBM* *Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, 1-4 (Oxford, 1874-1916)
- IEph* *Die Inschriften aus Ephesos*, 1—8 (1979-1984)
- IG* *Inscriptiones Graecae*, 1— (1873— )
- IGBulg* *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, ed. G. Mihailov, 1-4 (Sofia, 1956-1970)
- IKorinthChr* *Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas*, I. Peloponnes, 1: *Istmos-Korinthos*, ed. N. A. Bees (Athens, 1941, перепеч.: Chicago, 1978)
- IKorinthKent* *Corinth*, 8.3: *The Inscriptions 1926—1950*, ed. J.H. Kent (Princeton, 1966)
- IKorinthMeritt* *Corinth*, 8.1: *Greek Inscriptions 1896—1927*, ed. B.D. Meritt (Cambridge, Mass., 1931)
- IM* *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Istanbuler Abteilung {Istanbuler Mitteilungen}*
- IOSPE* - B. Latyshev, *Inscriptiones orae septentrionalis Ponti Euxini*, I<sup>2</sup>(СПб, 1916); II (СПб, 1890)

- fifth edition (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1979)
- BC* — *The Beginnings of Christianity*, eds. F.J. Foakes Jackson, K. Lake, Part I: *The Acts of the Apostles*, 1—5; 1: *Prolegomena*, 2: *Criticism*, 3: *The Text of Acts* (J.H. Ropes); 4: *Translation and Commentary* (K. Lake, H.J. Cadbury); 5: *Additional Notes* (eds. Lake, Cadbury) (London, 1920-1933)
- BCH* — *Bulletin de Correspondance Hellénique*
- BDBG* — *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 1979)
- BE* — *Bulletin épigraphique*
- BGU* — *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin*
- Bib* — *Biblica*
- BJS* — Brown Judaic Studies
- Bl.-Debr.* — F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, revised by R.W. Funk (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1961)
- BSA* — *The Annual of the British School at Athens*
- CBQ* — *Catholic Biblical Quarterly*
- CU* — J.B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, F (New York: Ktav, 1975); II (Roma: Pontificio Istituto di archeologia Cristiana: 1951,)
- CIG* — *Corpus Inscriptionum Graecarum*, ed. A. Boeck (Berlin: 1828—1877, переизд.: Hidesheim, 1977)
- CIL* — *Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berlin, 1862-1909)
- CIRB* — *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani* (*Копныс боспорских надписей*) (М—Л: Hayka, 1965)
- CPJ* — *Corpus Papyrorum Judaicarum*, eds. V.A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stem, 1-3 (1957-1964)
- CRAIBL* — *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*
- CRINT* — *Compendia Rerum Iudaicum ad Novum Testamentum*
- CSEL* — *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*
- Dessau, ILS* — H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, 1—3 (Berlin, 1892-1916)

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

<i>PL</i>	- <i>Series Latina</i>
<i>RA</i>	- <i>Revue Archéologique</i>
<i>RB</i>	- <i>Revue Biblique</i>
<i>RE</i>	- <i>Pauly-Wssowa-Kroll, Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i>
RECAM	- Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor
<i>REG</i>	- <i>Revue des études grecques</i>
<i>REJ</i>	- <i>Revue des études juives</i>
<i>RGRW</i>	- <i>Religions in the Graeco-Roman World</i>
<i>RLAC</i>	- <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>RPh</i>	- <i>Revue de philologie</i>
SBF	- Studium Biblicum Franciscanum
SBL SBS	- Society of Biblical Literature, Sources for Biblical Study
<i>SEG</i>	- <i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>
<i>SCI</i>	- <i>Scripta Classica Israelica</i>
SJLA	- Studies in Judaism in Late Antiquity
<i>SPAW</i>	- <i>Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin</i>
Stern, <i>GLAJJ</i> —	M. Stern, <i>Greek and Latin Authors on Jews and Judaism</i> , 1-3 (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976-1987), русск. пер.: М. Штерн, <i>Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме</i> , т. 1 (М/Иерусалим: Гешарим, 1997)
<i>TAM</i>	<i>Tituli Asiae Minoris</i>
<i>TAPA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
<i>TDNT</i>	G. Kittel, ed., <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , transi, by G. W. Bromiley, 1-10 (Grand Rapids: Eerdmans, 1966-1976)
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>VC</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

- JAC* — *Jahrbuch für Antike und Christentum*  
*JBL* — *Journal of Biblical Literature*  
*JUS* — *Journal of Hellenic Studies*  
*JJS* — *Journal of Jewish Studies*  
*JQR* — *Jewish Quarterly Review*  
*JRA* — *Journal of Roman Archaeology*  
*JRS* — *Journal of Roman Studies*  
*JSJ* — *Journal for the Study of Judaism*  
*JSNT* — *Journal for the Study of New Testament*  
*JSS* — *Jewish Social Studies*  
*JTS* — *Journal of Theological Studies*  
*JOAI* — *Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*  
*LCL* — Loeb Classical Library  
 Lifshitz, *DF* — Lifshitz, B. *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives* (Paris: Gabalda, 1967, Cahiers de la Revue Biblique, 7)  
 Lifshitz,  
*Prolegomenon* — Lifshitz, B. *Prolegomenon CIJ P* (New York: Ktav, 1975)  
*LSJ* — H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie with a Revised Supplement, ed. P.G.W. Clare, with the assistance of A. A. Thompson (Oxford: Clarendon Press, 1996)  
*MAMA* — *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, 1 — (1929 — )  
*New Docs* — *New Documents Illustrating Early Christianity*, 1 — (Macquarie University, 1982 — )  
 Noy, *JIWE* — D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 1: *Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul* (Cambridge: CUP, 1993); 2: *The City of Rome* (Cambridge: CUP, 1995)  
*NRSV* — New Revised Standard Version  
*NT* — *Novum Testamentum*  
*OLD* — *Oxford Latin Dictionary*  
*PBSR* — *Papers of British School at Rome*  
*PEQ* — *Palestine Exploration Quarterly*  
*PG* — J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*

## ВВЕДЕНИЕ

Эта книга посвящена входящему в новозаветный корпус историческому сочинению — Деяниям Апостолов, но рассматривает его в определенном ракурсе — “на фоне еврейской диаспоры. Такой поворот темы не случаен. Малая Азия, Сирия, Греция, Рим — вот основная географическая сцена, на которой разворачиваются события Деяний. И действие это, в первую очередь, связано с жизнью иудейских общин. Даже после того, как апостол Павел торжественно объявляет в Коринфе, что, не получив должного отклика на свою проповедь у иудеев, он будет проповедовать отныне среди язычников (Деян 18:6), в следующем пункте своего миссионерского путешествия он все равно первым делом отправляется в синагогу (Деян 18:19). Иудейский мир диаспоры, столь важный для понимания судеб начального христианства, состоял не только из этнических евреев. Среди членов общин были прозелиты — язычники, принявшие иудаизм. Из Деяний нам известно о существовании значительного количества квазипрозелитов — симпатизирующих иудаизму язычников, служивших своего рода буферным слоем между иудейскими общинами и окружающим их далеко не всегда дружественным миром. Впрочем, само существование подобной группы иудействующих язычников уже более ста лет является предметом споров, а описание их Лукой<sup>1</sup> и, главное, то, что они играют столь важную роль

<sup>1</sup>Согласно христианской традиции, Деяния Апостолов принадлежат перу автора третьего евангелия — Луке, спутнику апостола Павла, упомянутому в нескольких посланиях последнего. Церковная традиция о Луке детально изложена Евсевием (“Церковная история”, 3.4.6): “Лука, уроженец Антиохии и врач по образованию, большей частью находился вместе с Павлом и деятельно общался также с остальными апостолами. От них приобрел он умение врачевать души, каковое и показал в двух богодухновенных книгах: в Евангелии, которое начертал, по его свидетельству, ‘как передали ему бывшие изначально свидетелями и служителями Слова’; им, по его словам, он и следовал с самого начала книги и в Деяниях Апостолов, которые составил не по рассказам, а как очевидец” (пер. М. Е. Сергеенко).

## УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

В книге используется система условных обозначений, предложенная в статье Н.Кгиттгеу, S. Panciera, “Criteri di edizione e segni diacritic!”, *Tituli* 2 (1980), 205-215, которая представляется мне наиболее экономной и информативной.

Скобки обозначают:

( ) — раскрытие сокращения.

[ ] — восстановление, вопросительный знак указывает на его гадательный характер.

< > — пропущенная по ошибке буква, добавленная издателем.

г ° — исправление издателя.

[... ] — утраченные буквы, когда их число может быть точно установлено, каждая точка обозначает одну букву.

[-<sup>3</sup>-] — утраченные буквы, когда их число может быть примерно рассчитанно.

[ - ] — утраченные буквы, когда их число неизвестно.

— обозначает лакуну в начале или в конце надписи, когда ее размеры неизвестны.

+ — обозначает букву, от которой сохранились лишь следы и которая не может даже предположительно быть определена.

vas или gas с ■<sup>2</sup> или tas с 3 — обозначает пустое пространство в надписи с примерным расчетом его размера в буквах.

Точка под буквой показывает, что она сохранилась не полностью.

Все расчеты приводятся в метрической системе в следующем порядке: высота x ширина x толщина.



в Боспорском царстве, была найдена целая серия еврейских (или так или иначе с евреями связанных) надписей первого века. Из раскопанных строений, которые были идентифицированы археологами как синагоги, только два (на Делосе и в Остии) функционировали в I в.

Та же бедность характерна и для источников литературных. Большая часть сохранившейся еврейской литературы была написана или несколько раньше, или несколько позднее интересующего нас периода, и по преимуществу в Египте. И хотя в первом веке жили два великих писателя, Филон Александрийский и Иосиф Флавий, это мало помогает: информация Филона относится, главным образом, к Египту, а Иосифа — к Иудее, за исключением нескольких эпизодов, связанных с диаспорой. Некоторые стороны жизни евреев, в первую очередь римских, отражены в греческой и римской литературе, но, как правило, дело ограничивается отдельными замечаниями, которые при этом не всегда бывает легко интерпретировать.\*<sup>3</sup> Это делает Деяния чрезвычайно ценным источником также и для истории еврейской диаспоры первого века, если, впрочем, удастся доказать, что перед нами действительно историческое сочинение, но существенно затрудняет решение вопроса об историчности этого сочинения Луки. В самом деле, каким образом мы можем проверить адекватность его информации? Учитывая положение с современными Луке источниками, обращение к материалу, относящемуся к более раннему периоду или более позднему, который источниками обеспечен несопоставимо лучше, оказывается неизбежным. Здесь мы сталкиваемся с необходимостью использовать метод аппроксимации временных процессов. Суть метода состоит в том, что заполнение лакуны в наших знаниях опирается на предположение, что ход процесса в пределах этой лакуны был непрерывным и подчинялся известным нам по предшествующему и/или последующему периоду закономерностям. Априорно это

помогающей прояснить ситуацию в остальной части средиземноморской диаспоры. О евреях в Египте см. А. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (Tubingen, 1985); J. M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE —117 CE)* (Edinburgh, 1996).

<sup>3</sup>Ср., например, загадочное упоминание у Горация (*Sat.* 1.9.69 = Stern, *GLAJL* N9129) о тридцатой субботе (*tricensima sabbata*); см. новейший вариант интерпретации в L.H. Feldman, "The Enigma of Horace's Thirtieth Sabbath", *SCI* 10 (1989-1990), 87-112.

в его повествовании о начале церкви, служит одной из основных причин, по которой Деяниям Апостолов часто отказывают в историчности. Между тем от ответа на вопрос о том, можем ли мы относиться к Деяниям как к историческому источнику, зависит очень многое: если Деяния — это чисто богословское сочинение, облеченное в форму исторического повествования, то мы должны с грустью констатировать, что о начальном этапе христианства нам почти ничего не известно. Именно поэтому так важно сопоставить информацию, содержащуюся в сочинении Луки, с той, которую дают независимые источники, — в тех, разумеется, случаях, когда они имеются.

Тот факт, что задолго до I в. по Р. Х. евреи, причем часто в значительном числе, жили во всех регионах, упомянутых в Деяниях, хорошо документирован и сомнения не вызывает. Однако собственно о жизни еврейской диаспоры в первом веке известно немного. Археологические открытия, особенно сделанные во второй половине XX в., снабдили нас богатым материалом о жизни евреев в Средиземноморье. Серьезные проблемы начинаются при хронологическом распределении этого материала. Подавляющее большинство надписей, нашего основного и самого важного источника, принадлежит к периоду более позднему, начиная примерно с конца II в. по Р. Х. Первый же век почти не обеспечен эпиграфической информацией. Только в одном районе, за исключением Египта, который в книге не рассматривается,<sup>2</sup> —

Несмотря на единодушные источников в вопросе об авторстве Деяний, многие исследователи ставили его под сомнение. Их смущало, прежде всего, отсутствие следов знакомства автора Деяний с Посланиями Павла, а также богословские противоречия между Деяниями и Посланиями, существование традиции приписывать авторство авторитетных, позднее канонизированных книг лицам апостольского времени и то, что все сведения о Луке, которые мы находим у Евсевия, легко вычитываются из Деяний и Посланий. Но кем бы ни был автор Деяний, почти ни у кого не вызывает сомнения то, что он был автором третьего евангелия. См. подробнее в моей книге “Деяния Апостолов, главы 1-8: Историко-филологический комментарий” (М: ББИ, 1999), 13—19. В этом сочинении в соответствии с существующей в науке конвенцией автор Деяний будет именоваться Лукой.

<sup>2</sup> Египет исключен из рассмотрения по следующим соображениям: во-первых, он находится вне географии Деяний, во-вторых, религиозная обстановка здесь была настолько специфичной, что египетский материал, как правило, не может служить прямой параллелью,

ожидать отражения некоторых проблем, поставленных жизнью в диаспоре.<sup>5</sup> Но, в целом, надписи, происходящие из того же региона, где разворачиваются события Деяний Апостолов, хотя они создавались на один — два века позднее, представляют собой более надежный источник, чем синхронный материал из регионов с заведомо иными историческими реалиями.

Реконструкция раннего периода, основанная целиком на поздних источниках, всегда не надежна (равно как и обратная ситуация: реконструкция позднего периода при помощи ранних источников). Но если у нас есть источник, принадлежащий к определенному периоду (в данном случае Деяния Апостолов), чьи данные подтверждаются более поздними свидетельствами (например, надписями), то мы можем утверждать, что эти данные обладают наибольшей сравнительной вероятностью. Не менее важную роль играют и более ранние свидетельства. Однако эпиграфический материал, хронологически предшествующий интересующему нас периоду, практически отсутствует. И последнее. Если поздние надписи не подтверждают данных более раннего источника или противоречат ему, это требует особого анализа: мы не обязательно должны усматривать ошибку в раннем источнике — вполне вероятно, что в более поздних отражены инновации, появившиеся после того, как интересующий нас памятник был создан.

Таким образом, для проверки информации о диаспоре в Деяниях Апостолов в этой книге, помимо синхронных источников, когда они имеются, привлекаются более поздние надписи, по преимуществу происходящие из тех регионов, в которых разворачивается действие Деяний, и в отдельных случаях раввинистический материал. Книга состоит из двух частей. Вторая часть посвящена описанию истории еврейских общин Антиохии, Малой Азии, Македонии, Ахеи и Рима по литературным и документальным источникам. В первой рассматривается иудейский мир диаспоры.

Этот мир, увиденный глазами Луки, состоял из евреев, прозелитов и боящихся Бога. Я начну с первой группы.

<sup>5</sup> Cp. L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden/New York/Köln, 1995), 206: “Противопоставлять оперившийся ортодоксальный раввинистический иудаизм Палестины осознанно нераввинистическому иудаизму диаспоры — значит накладывать чересчур жесткие категории на наши свидетельства”.

предположение является наиболее вероятным. В качестве аналогии можно представить себе график зависимости двух величин (например, изменения температуры воздуха), в котором имеется пропуск. Если лакуна невелика (в измерениях была сделана небольшая пауза), а характер процесса до и после лакуны существенно не различается, мы можем с большой долей вероятности ее заполнить, соединив разорванные части отрезком прямой или, что будет точнее, плавной кривой, соответствующей ходу графика до и после разрыва. Однако привлекая асинхронные источники, необходимо решить, возможна ли, наряду с временной, также и пространственная, географическая аппроксимация, иными словами, можем ли мы для решения проблем диаспоры первого века пользоваться источниками из Палестины?

Еще полвека тому назад это проблемой не казалось. Исследователи без колебаний привлекали Талмуд в дискуссиях о диаспоре. Сейчас положение в корне изменилось. Археологические исследования последнего времени открыли нам новую и подчас неожиданную картину еврейской жизни в диаспоре. Старые представления были справедливо поставлены под сомнение, и одним из первых — использование раввинистических норм при анализе ситуации периода, предшествующего их появлению. Этот новый, осторожный подход к материалу первого века представляется мне в высшей степени оправданным. Даже самая ранняя часть Талмуда, Мишна, законченная около 200 п, создавалась в иной по сравнению с диаспорой среде и отражала (а это имеет уже принципиальное значение) иной этап религиозного развития.<sup>4</sup> Привлекая мишнаитский материал, мы должны об этом помнить и тщательно взвешивать, годится ли он (а если да, то в какой степени) в качестве параллели. Разумная осторожность при использовании палестинского материала для анализа ситуации в диаспоре требуется даже при привлечении синхронного материала. Но это, впрочем, не предполагает полного отвержения этого материала. Между Палестиной и диаспорой не было железного занавеса, и в раввинистической литературе мы вправе

<sup>4</sup> В последнее время все громче звучат голоса тех, кто считает, что, несмотря на все сложности, различные слои раввинистического материала все же поддаются датировке, а значит существует возможность, вычленив ранний слой (до 70 г. по Р.Х.), использовать его в новозаветных исследованиях; см. обсуждение этой проблемы в D. Instone Brewer, "Review Article: The Use of Rabbinic Sources in Gospel Studies", *ТынВ* 50:2 (1999), 281-298.

**ЕВРЕИ, ПРОЗЕЛИТЫ  
И БОЯЩИЕСЯ БОГА**

## Глава 1

# ЕВРЕИ ДИАСПОРЫ В ДЕЯНИЯХ АПОСТОЛОВ

### 1. Еврейская самоидентификация и налог на евреев (*fiscus Iudaicus*): граница религиозная

В последние годы проблема еврейской самоидентификации в I в. по Р.Х. стала предметом оживленной дискуссии. Характерно, однако, что Деяния Апостолов, описывающие события первого века и созданные скорее всего не позднее начала 80-х годов I в.,<sup>1</sup> участниками дискуссии или не использовались вообще, или скептически отбрасывались. Причину этого сформулировал М. Гудмен: “Отношение к Деяниям как к сочинению теологическому, а не историческому — хорошо это или плохо — стало общепринятым среди исследователей Нового Завета”.<sup>2</sup> В целом, можно заметить определенную непоследо-

<sup>1</sup> Диапазон датировок Деяний, которые можно встретить в научной литературе, очень велик: от периода, предшествующего разрушению Иерусалимского Храма (самая ранняя дата, 57—59 гг., принадлежит Ф. Блассу), до 20-х гг. II в.; см. удобную, хронологически организованную сводную таблицу в С. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. С.Н. Gempf (Tübingen, 1989, WUNT, 49), 367—370; см. также обзор обоснований различных датировок в D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Leicester/Downers Grove, 1990<sup>4</sup>), 355—365, русск. пер. (очень низкого качества): Д. Гатри, *Введение в Новый Завет* (СПб, 1996). Я принимаю дату (конец 70-х — начало 80-х гг.), которую обосновывает Ф. Ф. Брюс в своем третьем, дополненном издании комментариев к греческому тексту Деяний (F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids/Leicester, 1990<sup>3</sup>), 9-18). В более ранних работах Брюс датировал Деяния 62 г., а позднее ближе к 70 г. См. также Левинская, *Деяния Апостолов*, 19—32.

<sup>2</sup> М. Goodman, *Who was a Jew?* (Oxford, 1989), 10.



нии событий”.<sup>4</sup> К сожалению, это не всегда совпадает. Историческая новелла может быть вполне правдоподобно костюмирована. А вот обратное практически невозможно: ни одно заслуживающее серьезного внимания историческое сочинение не может игнорировать точности в изображении реалий описываемого времени. Палестинский материал Лука знал достаточно хорошо.<sup>5</sup> Посмотрим, как изображение Лукой еврейской диаспоры выглядит на фоне других источников, а затем, в случае совпадения общей картины, — как данные Деяний могут быть использованы в дискуссии о еврейской самоидентификации в первом веке.

Один из наиболее существенных вкладов в эту дискуссию принадлежит М. Гудмену. В ряде статей и в недавно вышедшей книге<sup>6</sup> он развивает концепцию, согласно которой вплоть до самого конца первого века, а еще точнее, до 96 г., т.е. до того момента, когда Нерва произвел реформу налога на евреев (*fiscus Iudaicus*), римляне, в принципе, определяли подлежащих обложению иудейским налогом этнически и не были осведомлены о концепции прозелитизма, а кроме того (и это особенно важно для нашей темы), сами евреи не задавались вопросом, кого из симпатизирующих им язычников (часть которых практически приняла иудейское единобожие, но без совершения формальной процедуры перехода в иудаизм) следует считать евреями, а кого — дружески расположенными иноверцами. Нерва прекратил начавшееся при Домициане преследование уклонявшихся от налога и отметил это событие чеканкой монет с надписью: *fisci Iudaici calumnia sublata* — “ложные обвинения, связанные с налогом на евреев, прекра-

<sup>4</sup> Marshall, *Luke*, 69.

<sup>5</sup> *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, AIFCS, 4, ed. R. Bauckham (Grand Rapids/Carlisle, 1995), 174—177 (S. Mason), 209 (R. Riesner), 355—356 (B. Capper), 263-265 (W. Reinhardt), 27, 77—78 (M. Hengel).

<sup>6</sup> M. Goodman, “Nerva, the *Fiscus Iudaicus* and Jewish Identity”, *JRS* 79 (1989), 40-44; *id.*, *Who was a Jew?* 1-19; *id.*, “Proselytising in Rabbinic Judaism”, 7/538 (1989), 175—185; *id.* “Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple” *Jews and Christians: the Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn (Tübingen, 1992), 27—38; *id.* *Mission and Conversion: Proselytising in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford, 1994), 121-126.



вательность в использовании Деяний как источника информации о первом веке. С одной стороны, это сочинение широко привлекается для локализации еврейских общин, и такие топонимы, как, например, Иконий или Филиппы, появились на карте еврейской диаспоры исключительно со страниц Деяний Апостолов. С другой стороны, надежность свидетельства Деяний о жизни евреев в диаспоре, и в особенности, об их отношениях с окружающим языческим миром постоянно оспаривается.

Отрицать, что теологические идеи Луки повлияли на отбор и оценку используемого им материала, было бы, по меньшей мере, наивно. Любой историк, древний или современный, испытывает влияние той или иной идеологии, так что обещание Тацита писать *sine ira et studio* остается среди невыполнимых *desiderata*: если писать *sine ira* находится вполне в пределах человеческих возможностей, то *sine studio* явно за таковыми. Ни один историк, пытающийся реконструировать события прошлого, — даже убежденный последователь Леопольда фон Ранке, который видел задачу историка в том, чтобы описывать события, как они происходили (*wie es eigentlich gewesen war*), не может избежать избирательности при работе с материалом. Пусть историк не дает прямых оценок тому, о чем он рассказывает, — ему не уйти от вынесения оценок косвенных, которые проявляются уже в том, что он отбирает из имеющихся в его распоряжении источников. У Луки был свой взгляд на возникновение христианского миссионерства и на эволюцию церкви. В соответствии со своими воззрениями он и отбирал материал. Его историческая концепция тесно переплетена с теологической. Впрочем, Лука как теолог и как историк — это особая тема.<sup>3</sup> Об исторической концепции Луки речь пойдет впереди. Сейчас же важно отметить, что историческая концепция и точность в изображении исторического фона — вещи принципиально различные. И. Г. Маршалл, доказывая, что Лука заслуживает самого серьезного отношения как историк, заметил, что “от писателя, который стремится к точности в изображении исторического фона, можно ожидать точности и в изображе-

<sup>3</sup> См., например, I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter, 1970).

разумеется, что у римских властей было четкое представление о разнице между обеими категориями. Но они имели возможность заметить, что энтузиазм по части иудаизма, охвативший в том числе и некоторых представителей высшего эшелона римского общества (о чем чуть позже), может завести далеко: династы Адиабены были тому тревожным подтверждением.

Точное содержание реформы Нервы неизвестно.<sup>10</sup> \* Тем не менее его можно попытаться реконструировать на основе, с одной стороны, свидетельства Светония о злоупотреблениях при сборе налога при Домициане, а с другой, сообщений Диона Кассия о казни нескольких представителей римского нобилитета по обвинению в иудейском атеизме и о том, что Нерва запретил выдвигать обвинения в иудейском образе жизни. Посмотрим поближе на эти свидетельства.

Согласно Светонию, при Домициане иудейский налог стали взимать с особым рвением (*acerbissime*) и *ad quem deferebantur qui vel[ut] inprofecti Iudaicam viverunt vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non rependissent*" — "преследованиям подвергались те, которые, не признавая этого открыто, вели иудейский образ жизни, и те, кто, скрыв свое происхождение, не платили дань, наложенную на их народ". Иллюстрируя свои слова, Светоний вспоминает сцену, свидетелем которой он был сам: девяностолетнего старца заставили раздеться перед прокуратором в переполненном народом зале суда, чтобы проверить, не был ли он обрезан.<sup>12</sup> Обычно считается, что Светоний в этом

<sup>10</sup>Что имеет в виду М. Сорди, когда она пишет, что Нерва "прекратил собирать еврейский налог, который не следует путать с *fiscus Iudaicus*" (M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, англ. пер. (London/New York, 1994), 48), находится за пределами моего разумения.

" *Domit.* 12,2.

<sup>12</sup> История о девяностолетнем старике, казалось бы, противоречит распространенному мнению, что в соответствии с документальным материалом из Египта верхний возрастной предел для налогообложения был шестьдесят лет или шестьдесят два года. Это мнение, как отметил М. Штерн (Stem, *GLAJJU*, 131), основывается на соображениях общего характера и, в первую очередь, на параллели с подушной податью (*laographia*). Имеется, впрочем, документальное свидетельство, подтверждающее, что, по крайней мере, женщины в возрасте 62 лет (или 61 года, формулировка документа в этом пункте не вполне

шены”.<sup>7</sup> С точки зрения Гудмена, основное содержание реформ Нервы заключалось в том, что принадлежность к еврейству с этого момента стала определяться римским государством не этнически, как до того, а религиозно. В результате этого изменения, во-первых, римские власти познакомились с концепцией прозелитизма, поскольку в поле зрения властей попали римляне, которые отвергли традиционных богов и перешли в иудаизм, а во-вторых, сами евреи прояснили, наконец, для себя отношение к дружески расположенным к ним язычникам.<sup>8</sup>

Ответ на вопрос о том, верна или ошибочна предложенная Гудменом концепция, имеет принципиальное значение для дискуссии об историчности Деяний. Если Гудмен прав в своем построении, то это оказывается серьезным аргументом против правильности описания Лукой ситуации в диаспоре (даже если согласиться с тем, что Деяния Апостолов несут отпечаток изменений, произошедших после разрушения Храма), так как евреи Деяний безошибочно проводят границу между собой и миром язычников, что по Гудмену могло произойти только после 96 года. Рассмотрим поэтому подробнее обоснование этой концепции.

Замечу сразу — то, что римское государство не было знакомо с концепцией прозелитизма во время Иудейской войны (т.е. еще лет за тридцать до реформ Нервы), когда на стороне евреев сражались жители Адиабены, чья правящая династия приняла иудаизм в середине I в. по Р.Х. представляется мне в высшей степени сомнительным. Чем же, тогда, хочется спросить, занималась римская разведка и военные аналитики? Существование квазипрозелитов, т.е. приверженцев иудаизма, не сделавших последнего шага и не принявших иудаизм формально, было также небезызвестно римским властям. Об их обеспокоенности модой на иудаизм свидетельствуют, например, несколько изгнаний евреев из Рима.<sup>9</sup> Это не означает,

<sup>7</sup> H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, III: *Nerva to Hadrian* (London, 1936), № 88, 98, 105, 106; *The Roman Imperial Coinage*, eds. H. Mattingly, E.A. Sydenham, II (London, 1926), № 58, 72, 82.

<sup>8</sup> Goodman, *Who was a Jew?* 15 сл.; *id.* “Nerva”, 42.

<sup>9</sup> См. с. 63 слл.

Свидетельства Диона Кассия звучат следующим образом:

(1) Καν τω αὐτῷ ἔτει ἄλλου? τε πολλοῦς· καὶ τον Φλάουιον <τόν> Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ανεπιόν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενὴ ἑαυτοῦ Φλαουίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός. ἐπηνέχθη δε ἀμφοῖν ἐγκλημα ἀθεότητο?, ὕφ' ἣ? καὶ ἄλλοι ἐ? τα των Ἰουδαίων ἦθη ἐξοκέλλοντε? πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ **οἱ** μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ των γοῦν οὐσίων ἐστερήθησαν· ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον ἐ? Πανδατερίαν.\*<sup>15</sup>

“В том же году (в 95 по Р.Х. — *И.Л.*) Домициан казнил наряду со многими другими консула Флавия Клемента, хотя тот был его двоюродным братом и был женат на Флавии Домицилле, также родственнице императора. И тот, и другая были обвинены в атеизме, по каковому обвинению были осуждены многие, воспринявшие иудейский образ жизни. Некоторые из них были казнены, другие приговорены к конфискации имущества, а Домицилла только сослана на [остров] Пандатерию”.

Philadelphia, 1960, 33). Следует отметить, однако, что Леон считал *improphessi* светониевского пассажа прозелитами, которые, хотя и должны были в соответствии с законом платить налог, тем не менее свои имена в списки налогоплательщиков не вносили, в то время как Вильямс видит в них иудействующих язычников.

<sup>15</sup> Cassius Dio 67. 14, 1—3 = Stem, *GLAJ* № 435. Большая часть истории Диона Кассия, посвященная правлению Домициана, включая и этот пассаж, сохранилась не в оригинальной форме, а в сокращении Ксифилина (XI в.). Защищаемая многими традиция, в соответствии с которой Клемент и Домицилла были христианами мучениками, имеет довольно позднее происхождение (IV в. для Домициллы и VIII в. для Клемента). Археологические аргументы, якобы подтверждающие эту традицию, устарели после того как хронология ранних захоронений в римских катакомбах и, в частности, в Coemeterium Domitillae, была пересмотрена в сторону омоложения (с конца первого века на середину второго): Leon, *The Jews*, 34 сл., Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 381 сл.

пассаже говорит о двух группах людей, которые не считали нужным платить налог и подвергались за это наказанию при Домициане, — о приверженцах иудаизма, не являвшихся этническими евреями,<sup>13</sup> и о евреях-апостатах, порвавших с общинами и скрывавших свое происхождение. Сбор налога с этих двух групп обычно и рассматривается как фискальная инновация Домициана.<sup>14\*\*</sup>

ясна) были освобождены от налога на евреев. Однако далеко не очевидно, что это освобождение распространялось также и на мужчин, во всяком случае, отсутствие в списке налогоплательщиков на папирусе из Арсиной указания возраста мужчин можно понять как то, что для мужчин возраст значения не имел (E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden, 1981, SJLA, 20), 373). Высказывалось предположение, что отмена верхнего возрастного предела для тех, кто платил налог на евреев, было одним из злоупотреблений Домициана (I.A.F. Bruce, “Nerva and the Fiscus Iudaicus”, *PEQ* 96 (1964), 40-41; C. J. Hemer, “The Edfu Ostraka and the Jewish Tax”, *PEQ* 104—105 (1972—1973), 7, прим. 10).

<sup>13</sup> Относительно того, к какой категории следует отнести таких людей, высказывались самые разнообразные точки зрения, см. их перечисление в M. Williams, “Domitian, the Jews and the ‘Judaizers’ — a Simple Matter of *Cupiditas* and *Maiestas*!”, *Historia*, 34:2 (1990), 198, прим. 9. См. также список литературы в Hemer, “The Edfu Ostraka”, 6, прим. 6. Брюс высказал предположение, что инновации Домициана касались этнических евреев из Италии, которые до этого были освобождены от налога (Bruce, “Nerva and the Fiscus Iudaicus”, 34—45), но это противоречит свидетельству Иосифа Флавия в “Иудейской войне”, 7, 218 (Williams, *loc. cit.*). Сорди (Sordi, *The Christians*, 48 сл.) считает их христианами. Она опирается на свидетельство Диона Кассия (о котором см. ниже) и предлагает следующую реконструкцию: раз *improfecti* были обречены на смертную казнь, а тот, кто открыто вел иудейский образ жизни, должен был платить налог и наслаждаться свободой исповедовать *religio licita*, то упрямство римских аристократов, предпочитавших смертную казнь открытому признанию себя иудействующими, может быть понято только в том случае, если на самом деле они были не иудействующими, а христианами. Это находится в противоречии с ясным указанием Светония на то, что *improfecti* должны были платить налог.

<sup>14</sup>См., впрочем, М. Вильямс (“Domitian”, 198, сл.), которая отрицает, что Домициан внес изменения в сбор налога. Она ссылается на аналогичное мнение Леона (H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*,

нимать иудаизм (и в соответствии со своим выбором платить налог), выработало принципиально новый подход к “еврейскому вопросу”.

Эта интерпретация, однако, не принимает во внимание некоторых особенностей римского уголовного законодательства: преступления против религии (*crimen laesae religionis*) никогда не были его частью,<sup>19</sup> и только начиная с Северов, отказ от почитания богов стал преследоваться как *crimen*. Иудаизм был *religio licita*,<sup>20</sup> и увлечение им, даже не одобряемое властями,<sup>21</sup> само по себе не могло быть основанием для смертной казни. Термин “атеизм” не был юридическим,<sup>22</sup> и за формулировкой Диона должно было стоять другое обвинение. Какое?

<sup>19</sup>Ср. эпизод из царствования Тиберия, рассказанный Тацитом (*Анн.* 1.73.2—4): когда некий римский всадник Рубрий был обвинен в том, что клятвопреступлением он оскорбил *nomen* Августа, Тиберий отказался его наказывать на том основании, что *deorum iniurias dis cuitae* — “оскорбление богов — забота самих богов”. Характерно, что Август, согласно Тациту (*Анн.* 3.24.2), обвинил своих дочь и внуку и их любовников в (*crimen*) *laesarum religionum ac violatae maiestatis* — в оскорблении религии и в государственной измене — т.е. оскорбление религии само по себе не было, с юридической точки зрения, достаточным поводом для обвинения (R. A. Bauman, “Tertullian and the Crime of *Sacrilegium*”, *The Journal of Religious History*, 4 (1966—1967), 180, 182).

<sup>20</sup>Словосочетание “разрешенная религия”, в строгом смысле слова, юридическим термином не являлось. Получившее широкое распространение в научных работах, оно было заимствовано из Тертуллиана, “Апологетик” 21,1: *quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae* (“словно под прикрытием религии знаменитейшей или, по крайней мере, дозволенной”) — речь идет о том периоде существования христианства, когда римляне не научились еще отделять его от иудаизма.

<sup>21</sup>О действиях, предпринимаемых римскими властями еще в республиканский период, чтобы обеспечить почитание в Риме только отеческих богов, см. Bauman, “Tertullian”, 181 сл., который отмечает, что все эти действия, тем не менее, осуществлялись *вне* рамок уголовного права.

<sup>22</sup>У латинских авторов понятие “атеизм” появляется не раньше начала IV в., но и тогда не как юридический термин: H. Conzelmann, *Gentiles-Jews-Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era*, англ. пер. (Minneapolis, 1992), 246.

(2) Κατ' ὃν Νέρουα? τοῦ? τε κρινομένου? ἐπ' ἀσεβείᾳ ἀφῆκε καὶ τοῦ? φεύγοντα? κατήγαγε ... τοῖ? δέ ἄλλοι? οὔτ' ἀσεβείᾳ? οὔτ' Ἰουδαϊκοῦ βίου κατατιθεῖσθαι τινα? συνεχώρησε.<sup>16</sup>

“Нерва также освободил всех, кто был под судом по обвинению в оскорблении величия (*maiestas*),<sup>17</sup> и вернул осужденных по этим делам из ссылки ... и никому более не было дозволено обвинять в *maiestas* или в иудейском образе жизни”.

При сравнении сообщений Светония и Диона Кассия в глаза бросается явное противоречие: за одно и то же “преступление” — увлечение иудаизмом римлян, по Диону Кассию, казнили или, в лучшем случае, приговаривали к конфискации имущества, а по Светонию, облагали налогом. В попытке разрешить это противоречие Гудмен предлагает новую интерпретацию текста Светония. Речь у Светония, полагает он, идет не о язычниках, симпатизирующих иудаизму, и евреях-отступниках, а о двух группах евреев, которые дистанцировались от иудаизма, скрывая или свою религиозную практику, или свою этническую принадлежность. Иудействующих же римлян, как это ясно из Диона Кассия, власти обвиняли в атеизме и наказывали более сурово. Таким образом, с точки зрения Гудмена, реформа Нервы касалась только злоупотреблений по отношению к евреям,<sup>18</sup> причем, заметим, прекращение этих злоупотреблений рассматривалось новым императором как дело чрезвычайной важности, коль скоро оно было отмечено чеканкой монет с особой надписью. Более того, как полагает Гудмен, именно тогда государство, положив конец злоупотреблениям и собирая налог только с тех, кто открыто (*professi*) вел иудейский образ жизни, осознало, наконец, самое возмможность прозелитизма и, признав за людьми право открыто при-

<sup>16</sup>Cassius Dio 68.1.2 (ap.: Xiphilinus) = Stem, *GLAJII* № 436.

<sup>17</sup> Перечень мест из Диона Кассия, по которым видно, что ἀσεβεία является передачей термина *maiestas*, см. у Штерна (Stem, *GLAJII*, 385, № 436).

<sup>18</sup>Goodman, “Nerva”, 41.

Светоний, современник описываемых Дионом Кассием событий, также упомянул о смерти Флавия Клемента, не указав, однако, что тот был обвинен в атеизме. Он отметил только, что Клемент, чьи сыновья официально считались наследниками Домициана, был неожиданно казнен по ничтожному подозрению: *repente ex tenuissima suspicione*.<sup>27</sup> Из светониевского описания очевидно, что настоящей причиной казни он считал страх Домициана перед заговором ради передачи власти сыновьям Клемента. Не вызывает сомнения, что сам Светоний в этот заговор не верил — не случайно он характеризует Клемента как человека предельно безынициативного (*contemptissimae inertiae*).<sup>28</sup> Светоний ничего не сообщает об официальных обвинениях против Клемента. Однако принимая во внимание высокое положение последнего, серьезность наказания и то, что *lex maiestatis* активно применялся в последний период правления Домициана,<sup>29</sup> предположение о том, что Клемент был обвинен в измене, почти неизбежно. Если информация Диона верна, что, учитывая его особый интерес к феномену прозелитизма,<sup>30</sup> вполне вероятно, то обвинение в атеизме, послужившее основанием для возбуждения дела по *crimen maiestatis* и приведшее к казни Клемента, послужило предлогом, скрывающим истинную причину — страх Домициана перед заговором. Во время террора конца правления Домициана это вполне могло произойти несмотря на то, что Клемент, который в 95 г. был *consul ordinarius*, как высший магистрат не мог не участвовать в официальных религиозных церемониях. Похоже, для Диона было очевидно, что Домициан рассматривал ἀθεότης

<sup>27</sup>Suet., *Domit.* 15.1.

<sup>28</sup>Cp. E.T. Merrill, *Essays in Early Christian History* (London, 1924), 149, где предлагаются следующие интерпретации для *inertia*: “lack of energy”, “lack of activity”, “want of reasonable ambition”, “absence of interest in public affairs”, “leading a retired life”. Слово *inertia* рассматривается иногда как намек на выполнение Клементом религиозных предписаний иудаизма, в первую очередь, на соблюдение субботы, которое презрительно клеймилось римлянами как лень (Williams, “Domitian”, 208, прим. 89), или на его христианство (Sordi, *The Christians*, 52).

<sup>29</sup>Bauman, *Impietas*, 159.

<sup>30</sup>Stem, *GLAJPI*, 348.



Дион упоминает рядом два обвинения: атеизм<sup>23</sup> и *maiestas*, и это представляется не случайным. Римский закон об оскорблении величия, т.е., в сущности, о государственной измене (*lex maiestatis*), восходил ко времени диктатуры Суллы и во время принципата имел очень широкую сферу применения: “Государственный заговор рассматривался как *maiestas*, но проиграть битву тоже было *maiestas*; ... равно как и незаконно претендовать на римское гражданство, или лицу государственному посетить публичный дом, или вести заседание в нетрезвом виде, или надеть женское платье, или публиковать клеветнические памфлеты и вступить в связь с дочерью императора”.<sup>24</sup> Начиная с Августа, по этому закону стали наказываться не только дела — участие в мятеже, переход на сторону врага во время войны, должностные преступления и т.п., но и слова,<sup>25</sup> в частности, оскорбление императора. Через постановления о *Divus Augustus* категория *impietas* по отношению к обожествленному императору была инкорпорирована в *lex maiestatis*. При Калигуле отказ совершать жертвоприношения императору воспринимался как оскорбление его *divina maiestas* и стал трактоваться в терминах *crimen maiestatis*.<sup>26</sup> \* \* \* Таким образом, обвинение в атеизме, т.е. в отказе отправлять государственные культы, могло послужить основанием для преследования в соответствии с законом о государственной измене.

<sup>23</sup>Самое раннее известное обвинение иудеев в атеизме принадлежит Апполонию Молону и упомянуто Иосифом Флавием среди прочих обвинений Аполлония против иудеев (*Contra Apionem*, 148 = Stem, *GLAJI* № 49). Кроме Диона Кассия, упоминание об иудейском атеизме содержится также в *Julianus, Contra Galilaeos* 43B = Stem *GLAJII*, 513, № 481a, ср. также *Ptolemaeus, Apotelesmatica* II, 3.66 (31) = Stem, *GLAJI* II № 336a; *Porphyrius, Adversus Christianos*, ap.: Euseb. *P gaep, evangel.* 1.2,3 = Stem, *GLAJI* II № 458. Примеры имплицитных обвинений в безбожии см. у Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 379, прим. 82.

<sup>24</sup>R. A. Bauman, *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate* (Johannesburg, 1967), VII.

<sup>25</sup>Cp. Tacitus, *Ann.* 1.72.2-4.

<sup>26</sup>R. A. Bauman, *Impietas in Principem: A Study of Treason against Roman Emperors with Special Reference to the First Century A.D.* (München, 1974, *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte*, 67), 1-24.

ствующим римлянам заставляли платить налог на евреев, но в особых случаях, когда это соответствовало интересам императора, их обвиняли в атеизме и судили в соответствии с *lex majestatis*.<sup>34</sup> Нельзя исключить и того, что Домициан начал свою охоту на иудейских ведьм, движимый алчностью, — характерно, что Светоний обсуждает этот сюжет в контексте его *cupiditas*. Не приходится удивляться тому, что в атмосфере, когда доносы были прибыльны, а доносчики поощрялись, число “иудеиствующих”, в том числе среди богатых представителей нобилитета, должно было оказаться весьма значительным. Это могло натолкнуть Домициана на плодотворную мысль о том, что иудейский атеизм представляет собой удобное обвинение против политических противников. Именно значительность аристократических имен, оказавшихся втянутых в дела, связанные в общественном сознании с доносами на уклоняющихся от иудейского налога, побудила Нерву отчеканить специальную монету в ознаменование конца домициановских *calumnia*. Таким образом, я не вижу оснований принять гипотезу Гудмена о выработке римлянами принципиально нового подхода к определению того, кто являлся евреем, и о знакомстве с концепцией прозелитизма в 96 г.

При Нерве налог продолжали собирать. Наши источники не дают оснований для предположения о каких-либо изменениях.<sup>35</sup> Скорее всего Нерва просто восстановил тот порядок, который существовал до вмешательства Домициана, и налог платила та же категория людей, что и прежде. Но с кого римские власти взимали налог до Домициана?

Как известно, со времени Неемии до разрушения Храма все иудеи мужского пола в возрасте от двадцати до пятидесяти лет (в том числе вольноотпущенники и прозелиты) платили специальный храмовый налог в две драхмы (= полшекеля). После разрушения Храма, согласно Иосифу Флавию, Веспасиан “обложил налогом евреев, где бы они ни жили, и каждый должен был платить ежегодно две драхмы в храм Юпитера

<sup>34</sup>Ср. Williams, “Domitian”, 207 сл.

<sup>35</sup> В Эдфу не сохранилось платежных остраконов времен правления Нервы, но материалы времени Траяна очень близки по форме тем, что принадлежат домициановскому периоду (Hemer, “The Edfu Ostraka”, 9).

в терминах измены, и именно поэтому Дион поставил рядом обвинения в *maiestas* и в иудейском образе жизни.

Трудно сказать, насколько основательны были эти обвинения. С одной стороны, учитывая претензии Домициана на божественный статус,<sup>31</sup> любое сдержанное отношение к этим претензиям могло оказаться достаточным поводом для обвинения в отвержении государственных богов и, поскольку неучастие в отправлении государственных культов было отличительной чертой (и официальным правом) евреев, в иудейском “атеизме”. С другой стороны, среди римской знати существовала своего рода мода на иудаизм.<sup>32</sup> Вполне возможно, что Клемент действительно был квазипрозелитом.

Число жертв домициановского террора, казненных по обвинению в атеизме, определить хоть с какой-то степенью надежности невозможно. Дион говорит, что таких было много, но, помимо его сообщения, у нас ничего нет. При этом, как заметил Меррилл, “ни Светоний, ни Дион, ни какой-либо другой древний автор из писавших на эту тему нигде не упоминают о том, что кровавая зависть Домициана была направлена против кого-нибудь за пределами круга высшей аристократии, которую у него, как он полагал, были основания опасаться, или что она выходила за узкие пределы двора и парламента. Нет намек и на то, что она была распространена на провинции или на простой народ в Риме. А ведь если бы так было, то скорее всего это событие до нас бы дошло. Но источники хранят абсолютное молчание”.<sup>33</sup>\*\*\*

Учитывая все сказанное, следующая реконструкция представляется мне наиболее вероятной: при Домициане иудей-

<sup>31</sup> Обожествление императоров в Риме было всегда посмертным: см. детали в E. Bickertan, “Consecratio”, *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (Vandoevres/Genève, 1973, Entretiens sur l'Antiquité classique, 19), 9—25. Требование Домициана, чтобы его называли *dominus et deus* (Suet., *Dom' d.* 13.2), выходило за рамки общепринятого и могло конкурировать только с экстравагантностями Калигулы.

<sup>32</sup> См. с. 71 сл.

<sup>33</sup> Merrill, *Essays*, 157 сл.; ср. аналогичные наблюдения Вильямс (“Domitian”, 208 след.), которая объясняет обвинения римских аристократов в иудейском образе жизни отвращением Домициана к иудаизму.

Римляне, вводя новый налог, определяли тех, кто подлежит обложению, т.е., по существу тех, кого следует считать евреями, в соответствии со сложившимися в еврейском обществе традициями. В Палестине, как отметил Коэн, изменение в самоопределении евреев происходит в Маккавейский период: В третьем и втором веках до Р.Х.... для нового определения Ioudaios общая кровь сохраняла свою важность, общий язык потерял в значении, зато стал гораздо более важным общий способ Богопочитания и общий образ жизни”.<sup>39</sup> Это наблюдение, как представляется, следует распространить и на еврейскую диаспору первого века: судя по Диону, к этому времени не только евреи, но и римляне признавали важность принципа религиозной самоидентификации, иначе Диону незачем было специально оговаривать, что налог должны были платить только те евреи, которые сохраняли верность иудаизму, а поскольку отступничество было проблемой, в первую очередь, не Палестины, а диаспоры, то римляне при введении правил налогообложения явно учитывали внепалестинскую реальность.

Последнее рассуждение имеет силу только в том случае, если можно доверять точности информации Диона Кассия. Но до какой степени можно полагаться на утверждения этого историка, известного своей особенностью при описании событий про50й прошло2ерять из вида современности? <sup>40</sup> Не может ли оказаться, что его сообщение отражает скорее современную ему ситуацию, т.е. ту, которая сложилась к концу II — началу III в., как, например, полагает Гудмен?<sup>41</sup> Против этого говорит совпадение информации Диона и изображения еврейской диаспоры в Деяниях.

У евреев первого века, как они представлены Лукой в Деяниях, не было никаких сомнений по поводу того, кого следует считать евреем, а кто таковым не являлся, даже если принимал Бога иудеев. Между иудеями и остальным миром пролегал

<sup>39</sup> S.J.D.Cohen, “Religion, Ethnicity and ‘Hellenism’ in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine”, *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, eds. P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, L. Zahle (1990), 220; ср. также с. 204.

<sup>40</sup> Stem, *GLAJLI*, 347.

<sup>41</sup> Goodman, “Nerva”, 41; *Mission and Conversion*, 123.

Капитолийского так же, как раньше они платили эту же сумму Иерусалимскому Храму”.<sup>36</sup> Обложение евреев особым налогом имело двойную цель: с одной стороны, таким образом обеспечивались средства для восстановления храма Юпитера Капитолийского, который сгорел в 69 г. во время гражданской войны, закончившейся приходом к власти Веспасиана, с другой — это было наказание евреям за восстание против Рима и символ их поражения. Римляне при этом ввели некоторые новшества в порядок выплаты налога: во-первых, теперь налог начинали платить с трех лет, а во-вторых в число налогоплательщиков были включены женщины и рабы (за последних, разумеется, платили хозяева). Сообщение Иосифа о введении налога дополняет Дион Кассий, и его дополнение для нашей темы чрезвычайно важно: καὶ ἄλ’ ἐκεῖνου δίδραχμον ἐτάχθη τοῦ? τα πατρία αὐτῶν εἶη περιστέλλοντας■ τῷ Καπιτωλίῳ δι’ ἡ κατ’ ἐτος ἀποφέρειν.<sup>37</sup> — “С этого времени (со времени разрушения Храма — **И.Л.**) было установлено, чтобы евреи, которые продолжают соблюдать свои отеческие обычаи, платили ежегодно две драхмы Юпитеру Капитолийскому”. Из этого текста следует, что налогообложение было основано на религиозном принципе и ему подвергались только практикующие иудаизм. Формулировка Диона Кассия предполагает, что те, кто отказались от “отеческих обычаев”, т.е. от выполнения предписанного религиозной традицией, платить его переставали. Против них в том числе и были направлены инновации Домициана. Наиболее известным среди таких вероотступников был племянник Филона Александрийского Тиберий Юлий Александр, сделавший выдающуюся карьеру и занимавший посты наместника Иудеи и префекта Египта.<sup>38</sup>

Из сопоставления сообщений Диона Кассия и Иосифа Флавия видно, что, поскольку римское государство определяло евреев по религиозному признаку с самого начала введения налога и налог платили те, кто до этого платил храмовый налог, религиозная граница еврейских общин была установлена до разрушения Храма.

<sup>36</sup> Д/7.218.

<sup>37</sup>Cassius Dio 66.7.2.

<sup>38</sup>Ср. упоминание о нем Тацита (Tacitus, *Ann.* 15.28.3) без указания его еврейского происхождения.

Образцовый квазипрозелит Корнелий был жителем Кесарии в Палестине, но из этого не следует, что отношение к нему и ему подобным как к язычникам было характерно именно для палестинских евреев и что евреи диаспоры, живущие среди язычников, были в этом отношении менее строги. Эпизоды с Лидией и Титом Юстом показывают, что граница между евреями и язычниками, пусть даже иудаизму симпатизирующими, в диаспоре была проведена не менее четко, чем в Палестине.

Нет сомнения, что отношения между евреями диаспоры и язычниками были гораздо более тесными, чем отношения последних с евреями в Палестине. С другой стороны, реальная опасность раствориться в языческом мире делала проблему еврейской самоидентификации в диаспоре более насущной, чем в Палестине. В ситуации, когда смешанные браки были практически неизбежны, проблема этнической принадлежности к еврею должна была стать предметом серьезной обеспокоенности в еврейских общинах диаспоры. **И** Деяния Апостолов снабжают нас здесь любопытной информацией.

## 2. Еврейская самоидентификация и обрезание Тимофея (Деян 16:1-3): граница этническая

В Деяниях Апостолов 16:1—3 описано действие Павла, которое на первый взгляд представляется невероятным: Павел, провозгласивший, что во Христе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание (Гал 5:6) и сравнивший подчинение Закону, который должен исполнять каждый обрезывающийся, с подпадением под иго рабства (Гал 5:1—4), совершает обрезание ученика-христианина. Текст Луки, в котором он рассказывает о неожиданном поступке апостола, выглядит следующим образом:

Κατήντησεν δὲ [καὶ] εἰς Δέρβην καὶ εἰς Λύστραν.  
καὶ ἰδοὺ μαθητὴν τι? ἦν ἐκεῖ ὀνόματι Τιμόθεος,  
υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς, πατρός δὲ Ἑλλήνου,  
2 ἃ? ἐμαρτυρεῖτο ὑπὸ τῶν ἐν Λύστοις καὶ Ἰκονίῳ  
ἀδελφῶν. 3 τοῦτον ἠθέλησεν ὁ Παῦλος σὺν αὐτῷ  
ἐξελεῖν, καὶ λαβὼν περιέτεμεν αὐτὸν διὰ τοῦ  
Ἰουδαίου τοῦ ὄντος ἐν τοῖς τόποις ἐκεῖνοις· ἡδεῖσαν  
γάρ ἀπαντες ὅτι Ἕλλην ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὑπῆρχεν.

твердая религиозная граница, и для мужчин это было обрезание. Для Луки, как и для Павла, словосочетание οἱ ἐκ περιτομῆς (“люди обрезания”) является синонимом слову “еврей”.<sup>42</sup> Даже образцовый квазипрозелит, римский центурион Корнелий, несмотря на все свои заслуги: он вместе со своими домашними почитал иудейского Бога, был благодетелем еврейской общины, непрерывно молился Богу и пользовался хорошей репутацией “у всего народа иудейского” (μαρτυροῦμενος ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων) — даже он в глазах евреев оставался язычником, и Петр считал возможным войти в его дом только по приказу Бога, открывшему ему свою волю в видении. Евреи-христиане, пришедшие в дом Корнелия с Петром, были поражены и обескуражены тем, что этот язычник удостоился получения дара Святого Духа.<sup>43</sup>

Не вызывал сомнения, согласно Деяниям, и языческий статусе женщин-квазипрозелиток. Почитающая иудейского Бога продавщица пурпура из Тиатиры Лидия, после того, как она вместе со всем своим домом приняла крещение, пригласила Павла и его спутника остановиться у нее. Павел не был готов с ходу принять приглашение Лидии: на этом этапе своей миссионерской деятельности он еще должен был считаться с реакцией иудеев и понимал, что пребывание в одном доме с язычниками будет воспринято ими крайне негативно. Лидии удалось настоять на своем приглашении (παρεβιάσατο), но для этого ей пришлось прибегнуть к весьма сильному аргументу — она дала понять, что отказ жить в ее доме равноценен непризнанию ее христианкой: “Если вы признали меня верной Господу, то войдите в дом мой и живите в нем”.<sup>44</sup> Позднее, в Коринфе, когда Павел, встретившись с резкой оппозицией своей деятельности в местной синагоге, провозглашает, что отныне он будет проповедовать только язычникам, то сразу после этого он отправляется в дом квазипрозелита Тита Юста,<sup>45</sup> демонстративно нарушая принятые нормы, и это является символическим подтверждением серьезности его намерений.

<sup>42</sup>Деян 10:45; 11:2; Гал 2:12; Кол 4:11; Тит 1:10.

<sup>43</sup>Деян 10.

<sup>44</sup>Деян 16:15.

<sup>45</sup>Деян 18:6-7.

него обрезание по-прежнему являлось обязательным. Однако это простое объяснение принимается далеко не всеми: Павел занимал в этом вопросе радикальную позицию, и поэтому противоречие его поступка, описанного Лукой, с принципами его учения\* <sup>49</sup> заставило многих усомниться в надежности версии Деяний. Не удивительно, что крайне скептическую позицию занимали в этом вопросе представители Тюбингенской школы, вообще отрицавшие ценность Деяний как исторического источника. Тюбингенцы объявили обрезание Тимофея выдумкой.<sup>50</sup> В более мягком варианте Лука оказывался жертвой йена-дежной традиции.<sup>51</sup> Из тех, кто, в принципе, доверял сообщению Деяний, некоторые считали, что простой ссылки на этническую принадлежность Тимофея недостаточно, и искали дополнительные объяснения действиям Павла, видя в них, например, попытку облегчить проповедническую деятельность: “Отказавшись обрезать Тимофея, Павел поддержал бы вероотступничество и потерял бы право появляться в какой-либо синагоге. Именно этого он стремился избежать”.<sup>52</sup>

кий закон”; см., например, Bruce, *The Acts of the Apostles*, 352: “По еврейскому закону Тимофей был евреем как сын еврейки. ... Ситуация с Тимофеем была совершенно иной, чем у язычника Тита”. См. список тех, кто считает Тимофея евреем, в S.J.D. Cohen, “Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent”, *JBL* 105:2 (1986), 262, прим. 34.

<sup>49</sup>И Кор 7:18; Гал 5:6; 6:15 и особенно Тал 5:2-4: “Вот, я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, то не будет вам никакой пользы от Христа. Я предупреждаю вас еще раз: всякий человек, который делает обрезание, должен исполнить весь закон. Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати”. Ср. также Рим 2:25-29.

<sup>50</sup>См. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tubingen, 1975), 66: “...обрезание Тимофея рассматривалось как наиболее вопиющее противоречие с учением Павла. Павел Посланий никогда бы не смог согласиться на подобное действие; в этом Тюбингенские критики были убеждены”.

<sup>51</sup>E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, англ. пер. (Oxford, 1971), 482.

<sup>52</sup>См., например, M. Hengel, *Acts and the History of Early Christianity*, англ. пер. (Philadelphia, 1979), 64. Объяснение, что Павел поступил своими убеждениями ради успеха распространения христианства,



“Он дошел до Дербы и Листры. И вот, был там некий ученик, именем Тимофей, сын еврейки, уверовавшей, и грека. О нем свидетельствовали братья, находившиеся в Листре и Иконии. Павел пожелал, чтобы он отправился вместе с ним, и, взяв, обрезал из-за евреев, которые жили в тех местах, ведь все знали, что отец его был греком”.

Совершенное Павлом обрезание Тимофея находится в вопиющем противоречии с тем, что Павел говорит в Послании к Галатам 2:3—4. Рассказывая о своем визите в Иерусалим для обсуждения с руководством Иерусалимской общины миссионерской деятельности среди язычников, Павел упоминает о своем спутнике, греке Тите. Тот, необрезанный христианин из язычников, оказался, по-видимому, в эпицентре ожесточенных споров, закончившихся победой Павла. “Но они и Тита, бывшего со мной, хотя и грека, не принуждали обрезаться”, — отмечает Павел.<sup>46</sup> Согласно решению Иерусалимского Собора всем христианам из язычников было разрешено оставаться необрезанными.<sup>47</sup> Таким образом, обрезание Тимофея не только не соответствовало учению Павла, но после совещания в Иерусалиме не являлось требованием живших там апостолов, чья позиция по этому вопросу была далеко не столь радикальной, как позиция Павла.

Самым очевидным способом разрешить или хотя бы ослабить это противоречие является разграничение двух случаев по этническому принципу: Тит был греком и поэтому был освобожден от обрезания, Тимофей же был евреем,<sup>48</sup> \* и поэтому для

<sup>46</sup>Следующая фраза (Гал 2:4) представляет серьезные трудности для толкования; см. E. Burton, *Galatians* (Edinburgh, 1931, The International Critical Commentary), 77-82; грамматические толкования подробно обсуждаются в H.Ljungvik, “Aus der Sprache des Neuen Testaments”, *Eranos* 66 (1968), 30-34; B.Orchard, “Ellipsis between Gal 2:3, 2:4”, *Bib* 54 (1973), 469—481; M.Blommerde, “Is There an Ellipsis between Gal 2:3 and 2:4?”, *Bib* 56 (1975), 100-102.

<sup>47</sup>Деян 15:23-29. Я разделяю позицию большинства исследователей, согласно которой Павел в Гал 2:1-10 и Лука в Деян 15:4-29 рассказывают об одном и том же событии.

<sup>48</sup>При этом обычно ссылки делаются на соответствующие пассажи из Талмуда (т. Qidd. 3-12; т. Yebam. 7:5) или просто на “еврейс-

Павла согласились на то, что христиане из язычников освободились от бремени (βάρος) обрезания. Последнее, таким образом, перестало быть пограничной линией между христианами и язычниками, но сохраняло свое значение для евреев. Павел, по объяснению Луки, обрезал Тимофея потому, что евреи знали, что его отец был язычником. С точки зрения христиан, только что выработанной и сформулированной в Иерусалиме, это было совершенно излишним, если Тимофей не был евреем. Таким образом, логика и порядок повествования Деяний требуют, чтобы Тимофей был в глазах окружающих евреем. Это было возможным только в том случае, если уже существовала матрилинейная система определения этнической принадлежности. Правда, на первый взгляд, в этом случае Луке логичнее было бы сослаться на мать Тимофея, а не на его отца. Упоминание об отце Тимофея в контексте, объясняющем действие Павла, и заставило Концельманна заметить, что у Луки “явно не было точного понимания еврейского закона”.<sup>55</sup> А что если такое понимание у Луки было, и для него еврейство Тимофея было самоочевидным после упоминания этнической принадлежности его матери? То, что Тимофей не был обрезан, из упоминания о греческой национальности его отца однозначно не следовало. По этой причине Луке и понадобилось сослаться на отца Тимофея во второй раз: евреи, живущие в тех местах, знали, что Тимофей не был обрезан из-за своего отца (который, по-видимому, этому воспротивился).

Согласно 2 Тим 3:15, Тимофей с детства знал Священное Писание: ἀπὸ βρέφους та ἱερὰ γράμματα οἶδας. В то время, когда Павел выбрал его в качестве спутника, он был молод, но все-таки не был ребенком или подростком, а из этого следует, что его мать не могла еще быть христианкой в его детстве, что она не порвала с еврейской общиной после своего замужества и что Тимофей знакомился со Священным Писанием в еврейской среде.<sup>56</sup> Это делало его положение, и так двусмысленное,

<sup>55</sup>H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, англ. пер. (Philadelphia, 1987, Hermeneia), 125.

<sup>56</sup> Возможность воспитания Тимофея с детства в христианской вере появляется только в том случае, если его мать приняла христианство в Иерусалиме до того, как оно стало распространяться в диас-

Проблема этнической принадлежности Тимофея подробно обсуждается в интересной статье Ш. Коэна “Был ли Тимофей евреем?”.\*<sup>53</sup> Коэн совершенно справедливо отмечает, что вынесенный им в заголовок вопрос необходимо разделить на две части: во-первых, кем — евреем или язычником — сам Лука считал Тимофея, и во-вторых, кем Тимофея должны были считать евреи, жившие в диаспоре в I в. по Р.Х., и Павел. Ответ Коэна в обоих случаях одинаков: и в глазах Луки, и в глазах евреев и Павла Тимофей был язычником.

Г.Людеманн ставит вопрос аналогичным образом. Для него также важно различать между пониманием ситуации Лукой и пониманием ее евреями. Однако ответ он дает иной. С его точки зрения, Лука считал Тимофея язычником, в то время как для евреев он как сын матери-еврейки был единоплеменником.<sup>54</sup> \* Я хочу предложить иное решение.

Начнем с первого вопроса: о чем обрезании, еврея или язычника, Лука, по его мнению, рассказал. Понимание соответствующего пассажа из Деяний, помимо непосредственного анализа самого текста, во многом зависит от того, признаем ли мы наличие повествовательной логики в тексте Луки, или же считаем, что его текст является сочетанием разнообразных источников, не всегда хорошо между собой согласованных. Если допустить последнее, то мы вольны интерпретировать любой отрезок текста, игнорируя более широкий контекст. Но если мы допускаем, что текст Луки подчинен некоей повествовательной логике — а право на подобное допущение имеет каждый писатель, пока не доказано, что он бессмысленный эклектик, — то действие Павла следует рассматривать на фоне Иерусалимского Собора, описанного Лукой в предшествующей главе.

Отношение и евреев, и христиан из евреев к обрезанию было одинаковым — это был знак, отделяющий Божий народ от окружающего мира. Христиане из евреев под давлением

можно найти уже у Тертуллиана, Климента Александрийского, Оригена и Иеронима, иногда со ссылкой на 1 Кор 9:20 (Cohen, “Was Timothy Jewish?”, 255 сл.).

<sup>53</sup>См. выходные данные в прим. 48.

<sup>54</sup> G. Lüdemann, *Early Christianity according to the Traditions in Acts: a Commentary*, англ. пер. (London, 1989), 173-177.

призвал ... Призван ли кто обрезанным, не восстанавливай крайнюю плоть, призван ли кто необрезанным, не обрезывайся” (1 Кор 7:17—18). Обрезание — это символический акт присоединения к избранному народу. Формально Тимофей был призван необрезанным, но если в глазах Луки он был евреем, то обрезание только утверждало его в этом статусе, которым он обладал до операции как сын матери-еврейки. Для Павла, каким он описан в Деяниях, с его уважением к закону такой поступок не был невозможным. А вот обрезание язычника он совершать не стал бы.

Если согласиться с тем, что Лука считал Тимофея евреем, то это предопределяет ответ на второй вопрос — кем его считали члены еврейской общины и Павел. В самом деле, если матрилинейный принцип не существовал хотя бы в зачаточной форме в первом веке, то как Лука мог об этом узнать? Случайное совпадение представляется крайне маловероятным. Коэн отмечает, что матрилинейный принцип не известен ни из одного домишнитского текста, за исключением разве что разбираемого пассажа из Деяний.<sup>58</sup> К сожалению, исследователям древности часто приходится сталкиваться с ситуацией, когда определенная информация зафиксирована только одним независимым источником. Так, например, только из Иосифа Флавия мы знаем подробности обращения в иудаизм династов Адиабены.<sup>59</sup> Только из Диона Кассия нам известно о том, что во время осады Иерусалима часть римских солдат, считая, что город неприступен, перешла на сторону противника.<sup>60</sup> Но если изолированное свидетельство Луки поддерживается раввинистическими источниками, из которых видно, что несколько позднее матрилинейный принцип стал основополагающим в определении принадлежности к еврейству, то в соответствии с научной процедурой, принятой в исследованиях древней истории, мы должны рассматривать свидетельство Луки как *terminus post quem*.

Коэн не исключает возможности того, что матрилинейный принцип мог существовать в первом веке, но утверждает, что

<sup>58</sup> Cohen, *ibid*.

<sup>59</sup> Josephus, *AJ* 20.34-48.

<sup>60</sup> Dio Cassius 66.5.4 = Stem, *GLAJLI* № 430

еще более запутанным. Он оказывался одновременно и евреем (в соответствии с этническим определением еврейства), и не-евреем, поскольку не был обрезан (в соответствии с религиозным определением). Два принципа еврейской самоидентификации в его случае вступили в конфликт.

Лука объясняет, что Павел совершил обрезание Тимофея “из-за евреев, которые жили в тех местах”. Коэн замечает, что это означает, что если бы не они, то Павел оставил бы Тимофея, к тому моменту уже христианина, необрезанным. Коэн сравнивает разбираемое место с Деян 21:21 и приходит к выводу, что оба пассажа логически совместимы только в том случае, если Лука считал Тимофея язычником.<sup>57</sup> Мне это не кажется верным. Павел совершил обрезание Тимофея исключительно ради местных евреев — поскольку обрезание, с его точки зрения, не имело отношения к спасению. Для Павла “обрезание ничто и необрезание ничто” (1 Кор 7:19). Но это отнюдь не означало, что Павел призывал прекратить обрезание евреев, живущих в диаспоре, а именно подобный призыв и пытались вменить Павлу в вину, согласно Деян 21:21. Более того, Павел не считал нужным, чтобы новообращенный христианин менял тот статус, которым он обладал при крещении: “Только каждый поступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь

поре. Это маловероятно, учитывая, что муж ее был язычником и, судя по тому, что Тимофей не был обрезан на восьмой день, как это полагалось иудею, вряд ли вместе с женой совершал благочестивые паломничества в Иерусалим (а без сопровождения мужа путешествие замужней женщины вряд ли было бы возможным). Скорее всего, и мать, и Тимофей приняли христианство, когда Павел посетил южную Галатию во время своего первого миссионерского путешествия. При этом, какую бы хронологию жизни Павла не принять, — а хронология жизни Павла является одним из активно и постоянно обсуждаемых вопросов (см. например, R. Jewett, *Dating Paul's Life*, London, 1979); G.Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, I: *Studien für Chronologie*, Göttingen, 1980, англ. пер.: *Paul: Apostle to Gentiles. Studies in Chronology*, Philadelphia/London, 1984; R.Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen, 1994, WUNT, 71, англ. пер.: *Paul's Early Period*, Grand Rapids/Cambridge, 1998) — очевидно, что между первым путешествием и вторым посещением южной Галатии прошло всего несколько лет.

<sup>57</sup>Cohen, “Was Timothy Jewish?”, 267.

## ПРОЗЕЛИТЫ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ЕВРЕЕВ И ЯЗЫЧНИКОВ

### 1. Иудаизм периода Второго Храма: миссионерская религия?

Как отметил Марсель Симон, “в истории иудаизма начала христианской эры нет вопроса более дискуссионного, чем вопрос о прозелитизме”.<sup>1</sup> \* \* \* С начала нынешнего столетия острее всего дебаты шли вокруг предполагаемого миссионерского характера иудаизма периода Второго Храма. Следует отметить,

<sup>1</sup> М. Simon, *Verus Israel*, антим. пер. (Oxford, 1986), 271. Наиболее влиятельными работами в этой области являются: А. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg/Leipzig, 1896); А. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1924<sup>4</sup>), 5-23; S. Bialoblocki, *Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten*. Vortrag gehalten bei dem wissenschaftlichen Kursus der Rabbiner der süddeutschen Landesverbände in Mainz am 17.XII.1929 (Berlin, 1930); В. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period* (New York, 1968); R Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus* (Hamburg, 1954); K.G. Kuhn, προσήλυτο?, *TDNTNI*(%8), 727—744; J. Jeremias, *Jesu Verheissung an die Völker* (1956), 9-16, англ. пер.: *Jesus' Promise to the Nations*, (London, 1958); D.Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthian: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity* (Edinburgh, 1987); K.G. Kuhn, H. Stegemann, “Proselyten”, *RE*, Suppl. 9 (1962); K. Lake, “Proselytes and God-fearers”, *BC*, 5, 74—96; W.G.Braude, *Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era, the Age of Tannaim and Amoraim* (Providence, 1940); E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, 3,1(1986), 150-177 (в дальнейшем в ссылках на “английского Шюпера” будут после имени автора указываться редакторы соответствующего тома и номер тома); М. Simon, “Sur les débuts du prosélytisme juif”, *Hommages à André Dupont-Sommer*, eds. A.Caquot, M. Philonenko (Paris, 1971), 509-520.

если он и существовал в протораввинистических кругах Палестины первого века, то это еще не означает, что он сделался известным евреям Малой Азии и был ими принят.<sup>61</sup> Я совершенно согласна с тем, что раввинистическое (или протораввинистическое) законодательство не распространялось на диаспору первого века. Органа, общего для Палестины и диаспоры, который мог бы принудить жителей диаспоры следовать предписаниям палестинских законодателей, просто не существовало. Но в данном, конкретном случае, я полагаю процесс шел несколько иначе. Раввинистические нормы появились не на ровном месте и не из чисто умозрительных дискуссий по поводу маловажных предметов. Они отражали, разумеется, в первую очередь палестинские проблемы, но сообщение между Палестиной и евреями диаспоры не было прервано. В раввинистическом законодательстве выкристаллизовывалось то, что постепенно развивалось в еврейском мире — оно давало ответы на те вопросы, которые ставила жизнь.

Проблемы смешанных браков и статус потомства от таких браков были актуальны, в первую очередь, в диаспоре, где евреи жили среди языческого окружения. Именно поэтому, мне представляется исторически более правдоподобным, что матрилинейный принцип определения родства впервые стал применяться и распространяться в диаспоре и лишь позднее стал нормативным и для Палестины. Нельзя исключить того, что на его появление повлияли римские юридические нормы: согласно римским законам дети получали статус матери в случае, если один из родителей не имел римского гражданства.<sup>62</sup> Этот принцип определения этнической принадлежности по материнской линии и был зафиксирован Лукой в истории обрезания Тимофея.

<sup>61</sup>Cohen, *ibid.*

<sup>62</sup> См. сравнение римского законодательства и раввинистического закона (Qidd. 3:12) в Cohen, "Was Timothy Jewish?", 253 слл.

terrible сыграл А.ТКробель. В блестящей и во многом провокационной статье он упомянул “иудейское миссионерское рвение” среди шести сложившихся в науке мифов об иудаизме диаспоры.<sup>6</sup> Остальными пятью Кробель считает: 1) то, что иудаизм средиземноморской еврейской диаспоры носил синкретический характер; 2) то, что евреи, жившие вне Палестины, считали себя чужаками в греко-римском мире и стремились обратить язычников в иудаизм, в результате чего появился обширный класс боящихся Бога, так выразительно описанный Лукой в Деяниях; 3) то, что евреи и прозелиты принадлежали к социальным низам общества; 4) то, что евреи диаспоры представляли собой монолитное единство и контролировались из центра в Палестине; 5) то, что все свидетельства о евреях следует интерпретировать в религиозном контексте. Кробель полагал, что ни о какой правдоподобной картине жизни евреев в диаспоре не может быть речи, пока с этими мифами не будет покончено. К Кробелю присоединился С. Макнайт, поставивший своей целью упрочить критический подход Кробеля к миссионерской природе иудаизма.<sup>7</sup> Аналогичный скептицизм по отношению к иудейской прозелитической деятельности можно найти в работах С. Коэна<sup>8</sup> и М. Гудмена.<sup>9</sup> Постепенно “начал формироваться новый консенсус, согласно которому ...

<sup>6</sup>A.T. Kraabel, “The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions”, *JJS* 33 (1982), 450-456; ср. также *id.* “Synagoga Caeca: Systematic Distortion in Gentile Interpretations of Evidence for Judaism in the Early Christian Period”, “*To See Ourselves as Others See Us*”: *Christians, Jews, ‘Others’ in Late Antiquity*, eds. J. Neusner, E. S. Frerichs (Chico, 1985), 219; обе статьи перепечатаны в *Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel* (University of South Florida, 1992, South Florida Studies in the History of Judaism, 41), 1—20; 35-62.

<sup>7</sup>S. McKnight, *A Light Among Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis, 1991), 4.

<sup>8</sup>Cohen, “Adolf Hamack’s ‘The Mission and Expansion of Judaism’”, 163-169; *id.*, “Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?”, *Jewish Assimilation and Accommodation: Past Traditions, Current Issues, and Future Prospects*, ed. M. Mor (Lanham/New York/London, 1992), 14—23.

<sup>9</sup>M. Goodman, “Jewish Proselytizing in the First Century”, *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds. J. Lieu, J. North, T. Rajak (London/New York, 1992), 53-78 (статья воспроизводится с некоторыми дополнениями в книге Гудмена *Mission and Conversion*, гл. 4).



однако, что интересы ряда ученых, занимавшихся этой проблемой, лежали в области христианства, а не иудаизма. Они пытались найти объяснение выходу христианства за рамки этнической религии и видели причину в том, что эта экспансия “была подготовлена иудейским миссионерским импульсом, так что христианским миссионерам не пришлось начинать с нуля”.<sup>2</sup> Еврейская история использовалась как инструмент христианской теологии. К сожалению, многие из участников дискуссии так и не смогли при обсуждении этой проблемы избавиться от ментальности религиозного диспута. Они видели в замене “иудейской миссии” миссией христианской еще одно подтверждение превосходства христианства над иудаизмом: иудаизм попытался завоевать мир, но потерпел поражение вследствие своего этноцентризма, а позднее ритуализма. Иудаизм — это, в сущности, неудавшееся христианство.<sup>3</sup> К середине 50-х годов консенсус, казалось, был достигнут: за иудаизмом периода Второго Храма твердо установилась репутация религии миссионерской.<sup>4</sup> Единственное расхождение существовало по вопросу о том, когда эта миссионерская деятельность сошла на нет. Большинство склонялось к 70 или 135 гг. от Р. Х. Другие же считали, что активное рекрутирование прозелитов продолжалось гораздо дольше. Симон полагал, что в пределах Римской империи оно прекратилось на ранее 425 г, когда был ликвидирован иудейский патриархат, а на некоторых восточных территориях, особенно на окраинах Палестины и в районе, расположенном по обоим берегам Красного моря, и того позднее.<sup>5</sup>

Как это часто бывает, едва консенсус был достигнут, ему немедленно был брошен вызов. В данном случае роль *enfant*

<sup>2</sup>S. Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties* (Oxford University Press), 234.

<sup>3</sup>S.J.D.Cohen, “Adolf Hamack’s ‘The Mission and Expansion of Judaism’: Christianity Succeeds where Judaism Fails”, *The Future of Early Christianity. Essays in Honor of Helmut Koester*, eds. B. A. Pearson, A. T. Kraabel, G.W. E.Nickelsbourg, N.R. Peterson (Minneapolis, 1991), 168.

<sup>4</sup>См. список в прим. 1. Классический образец такого отношения был дан Д. Брунером: “Во времена Иисуса палестинские иудеи во главе с фарисеями вели энергичную миссионерскую деятельность” (D. Brainer, *Matthew, The Churchbook, Matthew 13—28*, 2 (Dallas, 1990), 821.

<sup>5</sup>Simon, *Verus Israel*, 304—305.

ной еврейской среде для передачи др.-евр. גל. Вне иудейских, а затем и христианских сочинений оно не встречается. В еврейской Библии слово גל означало иноплеменика, постоянно или длительное время живущего вне пределов своей родины и нашедшего приют у местной общины, в отличие от נכרי — иностранцев, которые находились в стране временно, например, по делам торговли.<sup>14</sup> Таким образом, термин первоначально принадлежал к сфере социальной, а не религиозной. Однако постепенно, в связи с тем, что на постоянно проживающих накладывались определенные религиозные обязательства (ср. Втор 5:14, 16:10—11, 16:13—14, 29:9—14) и они начинали все глубже интегрироваться в общество (“что вы, то и пришелец да будет перед Господом” — Числ 15:15), термин גל приобрел религиозные коннотации, а затем уже стал употребляться исключительно в религиозном значении. Дата этого изменения не ясна,<sup>15</sup> но обычно предполагается, что к I в. по Р.Х. слово προσήλυτος означало “прозелит”.<sup>16</sup>

Исходной точкой для тех, кто видят в иудаизме периода Второго Храма миссионерскую религию, является демографический скачок — резкий рост еврейского населения в Палестине и в диаспоре, который они приписывают, в значительной мере, существенно возросшему количеству прозелитов.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> TDNTVI, 728.

<sup>15</sup> Bertholet, *Die Stellung*, 178; G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 1 (Cambridge, Mass., 1927), 328 сл.; W. C. Allen, “On the Meaning of προσήλυτος in the Septuagint”, *Expositor*, ГВД0 (1894), 264—275; Th.J. Meek, “The Translation of Ger in the Hexateuch and Its Bearing on the Documentary Hypothesis”, *JBL* 49 (1930), 172-180.

<sup>16</sup> См., однако, McKnight, *A Light Among Gentiles*, 131, прим. 5, который считает, что в кумранской литературе термин использовался в обоих значениях, а также не исключает того, что именно исходное значение имеется в виду в Деян 13:43. См. также Goodman, “Jewish Proselytizing”, 52, который полагает, что в I в. слово προσήλυτος становилось термином, обозначающим обращенного язычника, но не было ограничено только этим значением; см. более подробное обсуждение этой проблемы в следующей главе.

<sup>17</sup> J. R. Rosenbloom, *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present* (Cincinnati, 1978), 38.

иудаизм диаспоры уже не рассматривался как миссионерская религия”.<sup>10</sup> Эта позиция нашла свое самое яркое выражение в заглавии книги Вилла и Оррье “Иудейский прозелитизм? История заблуждения”.<sup>11</sup> Тем не менее, говорить о полном единодушии среди исследователей пока не приходится. Л. Фельдман продолжает, и весьма решительно, отстаивать традиционную точку зрения о существовании иудейского миссионерства.<sup>12</sup> Таким образом, в настоящий момент в науке по вопросу об иудейском миссионерстве сосуществуют две крайние позиции: с одной стороны, энергичное утверждение его существования, с другой, не менее энергичное его отрицание.

В современных западноевропейских языках термин “прозелит” имеет два значения: во-первых, “перешедший в любую новую веру”, и шире, “новый и горячий сторонник чего-либо” (например, определенного направления в искусстве или политической партии), во-вторых, “нееврей, принявший иудаизм”. Любопытно, что современные словари русского языка второго значения даже не фиксируют. Между тем, именно оно и является, если и не исходным, то в определенный период единственным значением этого слова. Русское “прозелит”, английское proselyte, немецкое Proselyt и т.д. представляют собой транслитерацию греч. προσήλυτος,<sup>13</sup> \* \* \* \* \* родившегося в грекоязыч-

<sup>10</sup>Cohen, “Adolf Hamack’s ‘The Mission and Expansion of Judaism’”, 166.

<sup>11</sup>E. Will, C. Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d’une erreur* (Paris, 1992).

<sup>12</sup>L. H. Feldman, “Jewish Proselytism”, *Eusebius, Christianity and Judaism*, eds. H. W. Attridge, G. Hata (Detroit, 1992), 372—408; *id.* “Proselytism by Jews in the Third, Fourth and Fifth Centuries”, *JSJ*24:1 (1993), 372-408. Вся работа Фельдмана в этой области была суммирована в его книге *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton, 1993).

<sup>13</sup> Любопытно, что соответствующий глагол προσήλυτεύω имел непереходное значение. Объяснение для переходного значения, которое он, а также существительное “прозелитизм”, принимает современных западных языках (ср., например, англ. to proselytize, proselytism), Вилл и Оррье находят в современной европейской истории. Они полагают, что это изменение произошло среди англикан, которые почувствовали угрозу своему существованию в пользовавшихся успехом проповедях представителей протестантских групп, выступавших против ритуализма, церковной иерархии и социальных и политических привилегий истеблишмента (Will, Orrieux, *Prosélytisme juif?* A4).

время население это было значительным и продолжало расти, сомнения не вызывает. Это подтверждается как литературными свидетельствами, так и археологическими данными.<sup>24</sup> Было бы очень соблазнительно приписать этот рост миссионерской деятельности. Хотя в таком объяснении есть своя логика, однако одного логического правдоподобия для установления исторического факта недостаточно. И если мы не поддадимся гипнозу гигантских (и при этом ненадежных) цифр, а просто станем говорить о существенном приросте еврейского населения в эллинистический и римский периоды, то такие объяснения как важное, в сущности, религиозное значение, которое придавалось плодovitости, отказ евреев от абортaв, убийств новорожденных и применения контрацептивов, а также концепция благотворительности, вследствие которой беднейшие члены общины всегда могли рассчитывать на поддержку, представляются вполне достаточными.<sup>25</sup>

А теперь обратимся к другим аргументам, которыми обосновывается существование иудейской миссионерской деятельности. Однако прежде чем начать обсуждение свидетельств, которые традиционно привлекаются в этой связи, необходимо четко обозначить поставленную задачу. Никто из исследователей, занимающихся иудаизмом первого века, не возьмется отрицать сам факт существования определенного количества прозелитов в это время. Вопрос в другом: действительно ли иудеи активно рекрутировали прозелитов, или же они, хотя и приветствовали, а иногда даже и поощряли обращение язычников в иудаизм, не видели в этом своей религиозной задачи. Как верно заметил М. Гудмен, “необходимо четко различать, с одной стороны, присущее евреям желание вызвать восхищение других своим образом жизни, или пробудить в них уважение

<sup>24</sup> Литературные loci classici: *Or. Syb.* III, 271; I Mac 15:23—4; Strabo, *Historica Hypomnemata*, ap.: Josephus, *AJ* 14.115 (*FGrHist* II, A 91, F 7 = Stem, *GLAJL* № 105); *BJ* 2.398; 7.43; Philo, *In Flaccum* 45—46; *Legatio* 281-283; Act 2:9-11. Об археологических и эпиграфических свидетельствах см.: Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3, 1, 1—86.

<sup>25</sup> M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70* (Cambridge, 1987), 61; *id.* “Jewish Proselytizing”, 55.

Цифры, которые фигурируют в науке, действительно поразительны. Гарнак считал, что в Римской империи жило от четырех до четырех с половиной миллионов евреев.<sup>18</sup> Подсчеты Жюстера дали еще более высокую цифру — шесть или семь миллионов.<sup>19</sup> Барон насчитал в первой половине I в. по Р. Х. восемь миллионов евреев, т.е. он полагал, что они составляли одну восьмую часть от всего населения Римской империи.<sup>20</sup> Ко всем этим подсчетам следует относиться с изрядной долей скепсиса. Так Гарнак, например, положил в основу своей статистики утверждение Филона Александрийского, что в Египте жило около одного миллиона евреев,<sup>21</sup> которое сейчас большинство исследователей считает сильным преувеличением.<sup>22</sup> Отсутствие достаточного количества исходной, в первую очередь, археологической информации и надежной методологии подсчета делает предлагаемые цифры, мягко говоря, произвольными.<sup>23</sup> \* \* \* Но хотя предложенные высокие цифры еврейского населения являются ненадежными, то, что в римское

<sup>18</sup> von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung*, 9—13.

<sup>19</sup> J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 1 (Paris, 1914), 209—212.

<sup>20</sup> S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York, 1952<sup>2</sup>), 1, 167-179.

<sup>21</sup> РЫно, *Adv. Flac.* 6.43.

<sup>22</sup> Cohen, "Hamack's 'Mission and Expansion of Judaism' ", 166.

<sup>23</sup> Ср. Cohen, *loc. cit.*: "Иудаизм, безусловно, претерпел географическую экспансию в эллинистический и римский периоды, но числовое выражение этой экспансии неизвестно и не может быть установлено". О современных методах демографических исследований античных городов, при которых особое значение приобретает плотность населения, см. W. Reinhardt, "The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church", *AIIFCS*, 4, 237—265. **С**обственная цифра Рейнхардта, впрочем, близка той, которую предложил Гарнак: около пяти миллионов. Ср. также L. V. Rutgers, "Attitude to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman's, *Jew and Gentile in the Ancient World*", *JQR* 85:3—4 (1995), 364: "Изучение еврейской демографии в эллинистический и римский периоды испытывает те же трудности, что и исследования демографической структуры нееврейского населения: 1) отсутствие исходных данных; 2) наша неспособность оценить надежность немногочисленного доступного материала; 3) неспособность должным образом интерпретировать доступные свидетельства".

Афродисиады.<sup>28</sup> Таким образом, надписи, в которых прозелиты упомянуты, составляют не более одного процента от известных на сегодняшний день еврейских эпиграфических памятников.<sup>29</sup> Точно датировать эти надписи не представляется возможным, но все они принадлежат периоду от I в. до Р.Х. до V в. по Р.Х. Половина эпиграфических прозелитов — женщины (в Риме — пять из семи или восьми), что существенно больше обычного процента упоминаний женщин в надписях. Некоторые детали очень любопытны. Так, например, одна из прозелиток, умершая в возрасте восьмидесяти шести с половиной лет, была обращена в иудаизм в семьдесят лет.<sup>30</sup> Она носила почетный титул “мать синагоги”, который является свидетельством ее высокого статуса в общине.<sup>31</sup> Самая юная прозелитка умерла в возрасте трех лет, семи месяцев.<sup>32</sup> Похоже, двое прозелитов, мужчина и женщина, были вольноотпущенниками, судя по тому, что эпитафии была поставлены их патронами. Сарра из Кирены, прозелитка, похороненная вместе с еврейской семьей, была, по-видимому, или рабыней, или приемной дочерью.<sup>33</sup> В этом случае свое еврейское имя она получила при обращении в иудаизм.

<sup>28</sup> J. Reynolds, R. Tannenbaum, *Jews and God-fearers at Aphrodisias* (Cambridge, 1987, Proceedings of the Cambridge Philological Society, Supplementary Vol. 12), 5. Подробнее о надписи из Афродисиады см. с. 118 слл.

<sup>29</sup> P. W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millenium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE — 700 CE)* (Kampen, 1991), 72.

<sup>30</sup> *CIJ* 523.

<sup>31</sup>0 значения титула см. B. J. Brotoen, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Chico, 1982, BJS, 36), 64-72; см. также с. 314 слл.

<sup>32</sup> *CIJ* P 21. Фигуерас (Figueras, “Epigraphic Evidence”, 199) предположил, что девочка родилась до того, как ее родители были обращены в иудаизм и поэтому также была прозелиткой, и ссылается в этой связи на правила Мишны, касающиеся девочек, ставших прозелитками в возрасте до трех лет и одного дня. См. обсуждение различных интерпретаций этой надписи в R. S. Kraemer, “On the Meaning of the Term ‘Jew’ in Graeco-Roman Inscriptions”, *HTR* 82.1 (1989), 39 (статья перепечатана в *Diaspora Jews and Judaism*, 311—329); см. также Noy, *JJWE* 2, 489, 391.

<sup>33</sup> Lüderitz, *Corpus*, 27.

к Богу Израиля, или привить другим народам представление об этическом поведении, или, наконец, благочестивую надежду евреев совершить все это в будущем и, с другой стороны, импульс обратить язычников в иудаизм”.<sup>26</sup>

Посмотрим теперь, как данные нехристианских источников первого века об иудейском прозелитизме соотносятся с той картиной, которая дана Деяниями Апостолов, единственной новозаветной книгой, кроме Евангелия от Матфея, в которой упоминаются прозелиты. Отмечу сразу, что в Деяниях не заметно следов знакомства с иудейским миссионерством, и это важно, учитывая, что центральная тема второй книги Луки — начало христианства как миссионерского движения. Существование иудейского прецедента, если бы Лука о нем знал, не могло бы не придать несколько иного направления его теологическим размышлениям.

## 2. Эпиграфические свидетельства

Число прозелитов, упомянутых в надписях, очень невелико. До недавнего времени мы знали только о шестнадцати, главным образом, из эпитафий.<sup>27</sup> В последнее время еще трое прозелитов стали известны благодаря знаменитой надписи из

<sup>26</sup>Goodman, “Jewish Proselytizing”, 53.

<sup>27</sup> CUP 21, **68**, 202, 222, 256, 462, 523 (Рим) = Noy, *JWE*2, 489, 491 (лат. яз.), 392, 224 (лат.), 218 (лат.), 62 (лат.), 577 (лат.); СР I<sup>2</sup> 576 (Веноза) = Noy, *JWE*1, 52; *CIL* 1385, 1390 (Иерусалим, последняя на араам.); P. B. Bagatti-J. T. Milik, *Gliscavidel 'Dominus Fleuit' (Monte Oliveto-Gerusalemme)* (Jerusalem, 1958) N913, 21 (этюдва граффити, по мнению Багатти, принадлежали христианам, см. ниже с. 85 сл.), 31 (Иерусалим, последняя на араам, с формой gerit вместо обычного gioret); B. Lifshitz, “Inscriptions grecques de Césarée en Palestine (Caesarea Palaestinae)”, *RB* **68** (1961), 115 N9 2; G. Lüderitz, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika mit einem Anhang von Joyce Reynolds* (Wiesbaden, 1983), N9 12 (Киренаика); J. Naveh, *On Stone and Mosaic: the Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues* (Tel Aviv, 1978), **N9 88** (Дура Эвропос, араам.). Все эти надписи, за исключением кесарийской, напечатаны с краткими комментариями в P. Figueras, “Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism”, *Immanuel* 24/25 (1990), 196-201.

...ubi quid datur oti,  
 illudo chartis, hoc est mediocribus illis  
 ex vitiis unum; cui si concedere nolis,  
 multa poetarum veniat manus, auxilio quae  
 sit mihi: nam multo plures sumus, ac veluti te  
 Iudaei cogemus in hanc concedere turbam

(*Sat.* 1,4,138-143).

Перевод этих стихов на русский язык отчетливо отражает их традиционную интерпретацию:

“... когда же  
 Время свободное есть, я все это — тотчас на бумагу!  
 Это — тоже один из моих недостатков; но если  
 Ты мне его не простишь, то нагрянет толпа стихотворцев,  
 Вступятся все за меня; а нас ведь, право, немало!  
 Как иудеи, тебя мы затащим в нашу ватагу!”

(Перевод М. Дмитриева)

Хотя эти строки хронологически немного предшествуют интересующему нас периоду, их нельзя не упомянуть из-за того значения, какое им придавалось во всех дискуссиях о прозелитизме. Заключительные стихи сатиры Горация считаются первым упоминанием о миссионерском рвении иудеев в римской литературе.<sup>36</sup> Те, кто соглашались с такой интерпретацией, понимают его сравнение поэтов, которые принудят гипотетического горациевского критика присоединиться к своей компании, с евреями как указание на то, что евреи принуждали язычников делаться прозелитами и присоединяться к их общинам.<sup>37</sup> Это стандартное понимание горациевских строк. Но не единственно возможное. Альтернатива — как я считаю, правильная — была предложена и обоснована Джоном Нолландом.<sup>38</sup> Анализируя структуру всего текста сатиры, в которой

<sup>36</sup> J.Nolland, “Proselytism or Politics in Horace Satires 1,4,138—143?”, *KCS* 33 (1979), 347.

<sup>37</sup>См., например, Stem, *GLAJL*, 323 (Штерн, *ГПАЕИ*, 325): “Такое сравнение свидетельствует о достаточно активной миссионерской деятельности евреев в Риме”.

<sup>38</sup>Nolland, “Proselytism or Politics”.



Впрочем, весьма незначительное количество прозелитов, упомянутых в эпиграфических источниках, не может использоваться как надежный аргумент против того, что обращение язычников в иудаизм было массовым. Наши источники лакунарны, и мы не знаем, было ли упоминание о статусе прозелита, с точки зрения евреев, обязательным или хотя бы желательным. Начиная со времени Адриана, римские законы рассматривали обращение язычника в иудаизм как серьезное преступление, и это явно не поощряло к излишней откровенности, хотя бы и на надгробной плите,<sup>34</sup> — возможно, родственники, эти надгробия ставившие, опасались для себя осложнений.<sup>35</sup>\*\*\*

### 3. Литературные источники

Из литературных источников первого века, которые обычно привлекаются в дискуссии о прозелитизме, я буду обсуждать только те, которые рассматривались как свидетельства в пользу *активных* действий иудеев по рекрутированию прозелитов, оставив в стороне те, в которых не усматривали подтверждения существованию особого миссионерского рвения. Эти источники можно разделить на три группы: языческие, иудейские и христианские. Первые две группы будут обсуждаться в этой главе. Третья группа — в следующей.

#### 3.1. Языческие источники

Самым знаменитым римским свидетельством в пользу теории о миссионерской деятельности иудеев, без сомнения, являются стихи Горация:

<sup>34</sup>van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 72.

<sup>35</sup>Коэн (S. J. D. Cohen, “Crossing the Boundary and Becoming a Jew”, *HTR* 82 (1989), 29 сл.), стараясь доказать, что положение прозелитов в иудейских общинах было двусмысленным, сильно преувеличивает количество прозелитов в надписях: “Многие эпитафии и надписи из синагог добавляют к имени упоминаемого человека слово «прозелит»”. Если бы дело обстояло таким образом и прозелиты действительно должны были бы обозначать свой статус в надписях, то, учитывая количество надписей, их упоминающих, мы должны были бы считать эту категорию практически не существующей.

была силой, их объединяющей, так что у них было больше общего, чем у остального народа, проводившего время на римских улицах, и это давало евреям возможность действовать согласованно. Обнаружив, что в результате совместных действий они приобретают известное ‘политическое’ влияние, несоизмеримое с их скромной ролью в римском обществе, они сплотили ряды еще больше. По-видимому, это особенно часто происходило во время публичных судебных слушаний, проходивших под открытым небом.” Таким образом, в сатире Горация речь идет не о миссионерской деятельности, а об умении евреев оказывать давление в области социальной и политической.<sup>39</sup>

Классическим текстом первого века, который всегда цитируется сторонниками теории иудейского миссионерства, является сочинение Сенеки “О суеверии”:<sup>40</sup>

Сиш interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt ... Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat.

“А между тем обычай этого преступнейшего народа возымел такую силу, что принят по всей земле: побежденные дали законы победителям ... Им известно, по крайней мере, откуда произошли их обряды, а большинство людей, совершает то, причину чего не знает”.

Текст этот был написан Сенекой, согласно одной точке зрения, незадолго до смерти, в шестидесятые годы, согласно другой — двадцатью годами ранее.<sup>41</sup> Рассуждение Сенеки трактуется как признание им успеха иудеев в религиозной пропаганде: по словам Штерна, Сенека писал “на гребне миссионерского движения евреев и распространения еврейских обычаев по Средиземноморью”.<sup>42</sup> Тем не менее, представляется, что

<sup>39</sup>Nolland, “Proselytism or Politics”, 353.

<sup>40</sup>ap.: Augustinus, *De Civitate Dei* VI, 11 = Stem, *GLAJI* № 186.

<sup>41</sup> См. лит. в Stem, *GLAJI* I, 429, прим. 3 (Штерн, *ГПАЕИ*, 430, прим. 3).

<sup>42</sup>*ibid.*, 429.

Гораций обосновывает само право поэта обращаться к сатирическому жанру, Нолланд обращает внимание на то, что в ее последней части упор делается на противопоставление разума и грубой силы. Слова *cui si concedere nolis* отделяют предшествующее, т.е. перечисление разумных аргументов в пользу писания сатир, от иронической угрозы использовать против того, кто не внемлет разуму, объединенную силу поэтов-сатириков. Если согласиться с тем, что сравнение с евреями указывает на их миссионерскую деятельность, то тогда в контексте заключительной части сатиры эта деятельность должна была бы носить силовой характер — а ведь даже при самом пылком воображении как-то трудно представить себе толпу евреев, насильно ведущих сопротивляющегося римлянина обрезать свою крайнюю плоть. Нолланд обращает внимание и на то, что эти стихи обычно понимаются как аллюзия на прозелитическую деятельность, поскольку в словах *in hanc concedere turbam* видят указание на присоединение к определенной группе. Однако глагол *concedere* встречается в заключительных стихах дважды и в первом случае, в ст. 140, имеет значение, близкое к *ignoscere* — “проявить снисходительность, извинить”. Нолланд предлагает и во втором случае, в ст. 143, понимать этот глагол так же, не связывая его жестко с *in hanc turbam*. Смысл последних стихов тогда будет следующим: если бы я был единственным, кто грешит писанием сатир, то ты мог бы принудить меня от него отказаться, но я делю свой грех с целой армией поэтов, и с такой силой ты вынужден считаться. Смысл сравнения с евреями проясняется, с точки зрения Нолланда, при сопоставлении с пассажем из “Речи в защиту Флакка”, 28, 66 Цицерона: “Тебе известно, какова величина (*quanta sit manus*) [еврейской толпы], какова сплоченность (*concordia*), сколь велико ее влияние в собраниях (*in contionibus*)”. Этот пассаж часто привлекается при обсуждении стихов Горация, но при этом он никак не влияет на их понимание. Между тем, и Цицерон, и Гораций говорят об одном и том же социальном феномене, характерном для Рима их времени. Вот как его характеризует Нолланд: “Похоже, еврейское население в Риме было достаточно многочисленным, чтобы в общественных местах могло собираться значительное число празднующихся евреев, относившихся, видимо, к беднейшим слоям. Их религиозная принадлежность

victoribus leges dederant (“побежденные дали законы победителям”) не следует принимать всерьез. Это не более чем риторическое общее место, которое показывает лишь степень раздражения Сенеки иностранными культами, получившими распространение в Риме.\*<sup>45</sup>

Пожалуй, информацию об иудейском миссионерстве стоит поискать в другом месте, и прежде всего, в сообщениях об изгнании евреев из Рима. Мы знаем из источников о трех таких изгнаниях: в 139 г. до Р.Х., в 19 г. по Р.Х. и, наконец, при императоре Клавдии, которое упомянуто в Деяниях Апостолов 18:2.<sup>46</sup> Считается, что в первых двух случаях причиной послужила миссионерская деятельность.

О первом изгнании известно из двух византийских эпитом Валерия Максима, жившего в начале I в. по Р.Х. и, возможно, пользовавшегося Ливием как своим источником.<sup>47</sup> Эпитама Януария Непоциана (IV—V вв.?) гласит:

Chaldaeos igitur Cornelius Hispalus<sup>48</sup> urbe expulit et intra decem dies Italia abire iussit, ne peregrinam scientiam venditarent. Iudaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hispalus urbe exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit.

μακροῦ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας, οὐδ’ ἐστὶν οὐ πόλις Ελλήνων οὐδ’ ἡτισοῦν οὐδέ βάρβαρος, οὐδέ ἐν ἔθνος, ἐνθα μὴ τό τῆς ἐβδομάδος, ἣν ἀργού μεν ἡμεῖς, ἔθος οὐ διαπεφοίτηκε, καὶ αἱ νηστεῖαι καὶ λύχνων ἀνακαύσεις καὶ πολλὰ τῶν εἰς βρώσιν ἡμῖν οὐ νενομισμένων παρατετῆρηται. — “Точно также и у простого народа уже издавна обнаруживается большое рвение к нашему благочестию и нет нигде, где бы то ни было, ни одного греческого города или хотя бы варварского народа, куда бы не проник обычай чтить субботу, в которую мы отдыхаем от трудов, или посты, или зажигание свечей, и где бы не соблюдались многие из наших постановлений о пище” (перевод Г. Г. Генкеля).

<sup>45</sup>Ср. Plinius, *Naturalis Historia* XXIV, 5: vincendoque victi sumus (“победив, мы являемся побежденными”) и другие примеры, собранные Штерном {GLAJI, 432 = ГРАЕИ, 433}.

<sup>46</sup>См. в деталях с. 287 слл.

<sup>47</sup>Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, 1.3.3 = GLAJI, № 147a, 147 b.

<sup>48</sup>Конъектура Кемпфа, рукописное чтение Hippalus.

в этом тексте нет ничего, что оправдало бы такое понимание. Сенека с отвращением относился к распространению восточных культов в Риме и всячески этому противился. Ему претил любой ритуализм — даже тот, кто постиг меру в жертвоприношениях, еще не был гарантирован от заблуждений (*quae enim ex trucidatione immerentium voluptas est?* — “Какая же радость от убийства невинных?”), Seneca ap.: Lactantius, *Divinae Institutiones* VI, 25), — только подражание богам в благости, чистота помыслов и добрые намерения для него критерии подобающего богопочитания. Иудаизм был еще одним модным суеверием, (*superstitio*). Сенека был раздражен тем, что иудейские обычаи, такие как отдых в субботу, который он порицал как нецелесообразный (“вводя по такому седьмому дню в каждую седмицу, они тратят впустую почти седьмую часть своей жизни, а не делая вовремя неотложных дел, часто причиняют вред самим себе”), или традиция зажигать светильники по субботам (“Ведь и боги не нуждаются в освещении, и людям нет никакой радости от копоты”, “Нравственные письма”, XCV, 47) находят своих сторонников среди и без того зараженных суевериями римлян. Только в одном Сенека отдавал должное иудеям: в понимании смысла своих ритуалов — этим евреи, как он считал, отличались от римлян в лучшую сторону.<sup>43</sup> Единственная надежная информация, которая содержится в обсуждаемом фрагменте, — это то, что иудейские ритуалы, и, в первую очередь, празднование субботы, наряду с другими восточными обрядами, обладали определенной привлекательностью для язычников<sup>44</sup> \* и вошли в Риме в моду. Знаменитую фразу *victi*

<sup>43</sup>В рассуждения Сенеки о евреях из сочинения “О суевериях”, процитированных Августином, вкраплен комментарий последнего. Трудно сказать, какую часть текста Сенеки Августин опустил. Но из комментариев Августина видно, что Сенека противопоставляет евреев (*illi*) и тех язычников, которые копируют их обычаи. Единственная альтернатива — это рассматривать сопоставление Сенеки как более общее: иудеи лучше понимают смысл своих ритуалов, чем язычники своих. Интерпретация, согласно которой Сенека противопоставляет иудейских священников и остальных иудеев, представляется натянутой и справедливо была отвергнута Штерном (*GLAJJ*1,432).

<sup>44</sup>Ср. Josephus, *Contra Apion.* 2.282 (с вполне объяснимым преувеличением): οὐ μὴν ἄλλα καὶ πλήθεις ἤδη πολὺς ζήλος γέγονεν ἐκ

рукописные традиции данного пассажа Валерия Максима — два варианта эпитомы Париды и эпитомы Януария Непоциана. Появление же евреев в качестве пропагандистов Юпитера Сабазия явилось результатом смешения трех различных изгнаний, осуществленных Корнелием Гиспаном, о которых писал Валерий Максим, а именно: халдеев (о них упоминается во всех вариантах текста), почитателей Сабазия (о них упоминается в эпитоме Париды по Бернской и Берлинской рукописям) и евреев (эпитомы Париды по Ватиканскому кодексу и эпитомы Непоциана).<sup>52</sup> Писец Ватиканской рукописи, как считает Лейн, имел перед собой текст эпитомы Непоциана, в котором упоминалось об изгнании иудеев. Смущенный отсутствием антецедента при *qui*, писец внес в Ватиканскую рукопись упоминание об иудеях из Непоциана и, соединив, таким образом, два различных постановления Гиспана, сделал иудеев почитателями Юпитера Сабазия. Такому смешению, с точки зрения Лейна, способствовала фонетическая близость слов Σαβάζιο?, Σαβαώθ, σαββατον, а также близость фразеологии эпитом: возможно, слова *conati erant* стояли в обоих. Это убедительная и хорошо аргументированная гипотеза. Единственное, что оставляет некоторое сомнение, — это подразумеваемое Лейном предположение, что писец-христианин, знакомый с Библией, все же мог считать, что иудеи исповедовали Сабазия, пусть даже это экзотическое имя и имело фонетическое сходство с привычными словами. Поэтому нельзя исключить и того, что путаница с различными *senatus consulta* восходит все же к Валерию Максиму или к его предполагаемому источнику и что Непоциан в своей эпитоме заменил имя “Сабазий”, находившееся в оригинале, на нейтральное *sacra sua*.

Но какова же была действительная причина изгнания иудеев? Согласно второй эпитоме Януария Непоциана, евреев наказали за попытки передать римлянам *sacra sua*. Их частные алтари были убраны из общественных мест (*aras privatas e publicis locis abiecit*). Ключевым моментом здесь представляется упоминание алтарей. Как верно заметил Гудмен, нужно обладать слишком богатым воображением, чтобы представить себе евреев, устанавливавших в нарушение категорического

<sup>52</sup> Lane, “Sabazius and the Jews”, 37.

“Корнелий Гиспал<sup>49</sup> изгнал халдеев из Рима и приказал им в течение десяти дней покинуть Италию, чтобы они не распространяли чужеземное знание. Также иудеев, которые пытались передать римлянам свои таинства, тот же Гиспал изгнал из города и выбросил их частные алтари из общественных мест”.

В другой эпитоме, составленной Юлием Паридом в IV(?) в., сообщается, что евреи были изгнаны за попытку заразить (*inficere*) римские нравы введением культа Юпитера Сабазия (*Sabazi Iovis cultu*). Это последнее сообщение стало краеугольным камнем теории “иудео-языческого синкретизма”.<sup>50</sup> Между тем, Ю.Н.Лейн поставил под вопрос надежность текста в данном месте, обратив внимание на сложность рукописной традиции.<sup>51</sup> \* В изданиях до 1831 г. текст печатался по двум рукописям — Бернской (*codex Bemensis* 366, X в.) и Берлинской (*codex Berolinensis* 46, XIV в.), в которых в большую лакуну был вставлен отрывок из эпитомы Париды, включая слова: *idem, qui Sabazii Iovis cultu mores Romanos inficere conati sunt, domos suas repetere coegit*—“Он же (претор Гней Корнелий Сципион, — И.Л.) [тех], которые пытались заразить римские нравы культом Юпитера Сабазия, заставил возвращаться к себе домой”. В обеих рукописях антецедент при *qui* отсутствует. Полный текст эпитомы Париды находится в Ватиканской рукописи (*Vat. Lat.* 4929, X в.). Только в ней содержится тот вариант текста, который принят всеми издателями, начиная с Кемпфа. Исследование рукописной традиции и тщательное сличение трех вариантов текста, привели Лейна к выводу о том, что перед нами три

<sup>49</sup> Имя дано с ошибкой, правильная форма — *Sp. Cornelius Scipio Hispanus* (Гней Корнелий Сципион Гиспан, т.е. Испанский). Он занимал должность претора, ведавшего делами иностранцев (*praetor peregrinus*).

<sup>50</sup> F. Cumont, “Les mystères de Sabazius et judaïsme”, *CRAIBL* (1905), 63-79. См. критический разбор этой теории в S.E. Johnson, “The Present State of Sabazios Research”, *ANRW* 17,3, 1583-1613; о термине “синкретизм” и о концепции религиозного синкретизма см. И. А. Левинская, “Синкретизм — термин и феномен”, *Страницы*, 3:4 (1998), 558-567 (англ. вариант: *ГунВ* 44:1 (1993), 117-128).

<sup>51</sup> E.N. Lane, “Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: a Re-examination”, *JRS* 69 (1979), 35-38.

и гонения правительства на христиан уже в корне изменили религиозный климат в империи. Изменилась к этому времени и стратегия евреев: антииудейская полемика христиан, их переосмысление иудейского религиозного наследия, объявление христианами себя “новым Израилем” вынуждали евреев принимать ответные меры и вести контрпропаганду в языческой среде. Такого рода соображения на фоне того, что объяснение Дионом причин изгнания не поддерживается более ранними источниками, а также, что его сообщение сохранилось лишь как цитата, заставляют отнести к его тексту с изрядной долей скепсиса.<sup>57</sup>

Тем не менее остальные источники указывают на то, что изгнание с религиозным моментом все же было как-то связано. В объяснение происшедшему Иосиф Флавий рассказывает следующую историю.<sup>58</sup> Некий негодяй, бежавший из Иудеи от наказания за нарушение законов, и трое подобных ему авантюристов убедили знатную римлянку Фульвию, которая сочувствовала иудаизму и, возможно, была прозелиткой (νομίμοι? προσεληλυθῶν τοῖς Ἰουδαϊκοῖς?), послать золото и пурпур в Иерусалимский храм; после чего они эти дары присвоили. Тиберий, узнав об этом от своего друга, мужа Фульвии, изгнал всех евреев из Рима. Из них четыре тысячи человек были посланы консулами в качестве солдат на остров Сардинию. Однако гораздо большее число было казнено из-за отказа от военной службы по религиозным соображениям. Свой рассказ Иосиф Флавий суммирует следующим образом: “Из-за преступления четырех человек евреи были изгнаны из Рима” (οἱ μὲν δὲ διὰ κακίαν τεσσάρων ἀνδρῶν ἤλαύνοντο τῇ πόλει).<sup>59</sup>

<sup>57</sup>Cp. M.H. Williams, “The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19”, *Latomus* 48 (1989), 767 сл., которая считает, что поскольку фрагмент Диона сохранился без контекста, мы не можем быть уверенными в том, что он вообще упоминает в нем о событиях 19 г.: “Более правдоподобно, что у Диона здесь речь идет о сравнительно небольшой по масштабам операции, дату которой мы не можем определить с точностью, против вызвавшей проблемы группы евреев-иммигрантов”.

<sup>58</sup> Josephus, *AJ* 18. 81-84.

<sup>59</sup> Критический анализ истории, рассказанной Иосифом Флавием, см. в Williams, “The Expulsion of the Jews”, 775 слл. Вильямс полагает, что хотя сама по себе история обмана Фульвии вполне правдопо-



запрета своей религии алтари по всему Риму, чтобы поощрить новообращенных римлян поклоняться Богу Израиля. Подобного образа действий скорее можно было бы ожидать от язычников, увлекшихся иудаизмом, “которые решили выразить свои чувства обычным для римлян способом, воздвигая алтари в городе”,<sup>53</sup> и, таким образом, меры против евреев были вызваны чрезмерным интересом римского населения к еще одному восточному культу и явились частью очередной правительственной кампании по очищению города от чуждых религиозных влияний.

О втором изгнании сообщают Тацит, Светоний, Иосиф Флавий и Дион Кассий во фрагменте его “Римской истории”, сохранившемся у писателя VII в. Иоанна Антиохийского.<sup>54</sup> Скорее всего именно об этом событии упоминает Сенека. Только Дион Кассий объясняет изгнание как наказание за обращение язычников в иудаизм:

τῶν τε Ἰουδαίων πολλὸν ἐξ τὴν Ῥώμην συνελθόντων καὶ συχνοῦ τῶν ἐπιχωρίων ἐξ τα σφέτερα εἶθι μεθιστάντων, τοῦ πλείονα ἐξήλασεν.<sup>55</sup>

“Поскольку евреи стекались в Рим в большом количестве и многих из местных жителей обращали в свой образ жизни, он [Тибериус] изгнал большую их часть”.

Дион Кассий, безусловно, является ценным источником, однако следует помнить о том, что, рассказывая о прошлом, он, как правило, не теряет из виду ситуации своего времени, т.е. конца II — начала III вв. по Р. Х.<sup>56</sup> А это было время, когда активные действия христианских миссионеров среди язычников

<sup>53</sup>Goodman, *Mission and Conversion*, 82 сл. В соответствии с нормами иудаизма язычникам разрешалось ставить алтари Богу, см. E. Bickelгап, “The Altars of Gentiles: A Note on the Jewish ‘ius sacrum’”, *id.*, *Studies in Jewish and Christian History*, 2 (Leiden, 1980), 324—326.

<sup>54</sup> О связи антиеврейской политики, которую Филон приписывает Сеяну (*Legatio*, 159-161, Eusebius, *HE* 2,5,6-7), с изгнанием 19 г. см. E.M. Smallwood, “Some Notes on the Jews under Tiberius”, *Latomus* 15 (1956), 324-329.

<sup>55</sup>Cassius Dio 57.18.5a = Stem, *GLAJJU* № 419.

<sup>56</sup>Stem, *GLAJJU*, 347.

иудеев он под видом военной службы разослал в провинции с тяжелым климатом; остальных соплеменников их или единоверцев он выслал из Рима под страхом вечного рабства<sup>63</sup> за ослушанье. Изгнал он и астрологов, но тем из них, кто просил помилования и обещал оставить свое ремесло, он даровал прощение”.

(Перевод М. Л. Гаспарова)

И наконец, Сенека, упоминает об изгнании в контексте своего рассказа об увлечении в молодости учением Пифагора под влиянием Сотииона и в результате этого о своем отказе от животной пищи:

His ego instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo sed dulcis ... Quaeris quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigena tum sacra movebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinencia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii; nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit.<sup>64</sup>

“Под влиянием [этого учения] я начал воздерживаться от мяса, и по прошествии года эта привычка стала для меня не только легкой, но приятной ... Ты интересуешься, как я от этого отказался? Моя молодость пришлась на начало принципата Тиберия Цезаря: тогда изгонялись священнодействия инородцев, и воздержание от мяса некоторых животных признавалось одним из признаков суеверия. По просьбе моего отца, не опасавшегося оговора, но враждебного философии, я вернулся к прежней привычке; ему было нетрудно убедить меня обедать лучше”.

Несмотря на разницу в деталях, все эти свидетельства показывают, что гнев Тиберия был направлен не против евреев как этнической группы, а против их религии, поскольку она завоевывала приверженцев среди язычников (cp. *vel similia sectantes*

<sup>63</sup>Т.е. без права манумиссии.

<sup>64</sup> Seneca, *Ep. Mor.* CVIII.22 = Stem, *GLAJJ*, I N9 189.

Версия Тацита отличается от изложенной Иосифом Флавием. Согласно римскому историку, в сенате обсуждался вопрос о запрещении египетских и иудейских обрядов, и было принято постановление сената отправить на Сардинию четыре тысячи подходящих по возрасту потомков вольноотпущенников, исповедующих иудаизм (*quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta*),\* <sup>60</sup> как дополнительную силу для борьбы с местными разбойниками. Сенат полагал, что если из-за тяжелого климата они все перемрут, то это будет небольшая потеря (*vile damnum*). Кроме этого, остальным иудеям предписывалось покинуть Италию, если к определенной дате они не откажутся от своих обрядов.<sup>61</sup>

Сообщение Светония об этих же событиях выглядит следующим образом:

*Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus contempnit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Iudaeorum iuventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis, eiusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetuae servitutis nisi obtemperassent. Expulit et mathematicos, sed deprecantibus ac se artem desituros promittentibus veniam dedit.*<sup>62</sup>

‘“Чужеземные священнодействия и в особенности египетские и иудейские обряды он [Тибериус] запретил; и тех, кто был предан этим суевериям, он заставил сжечь свои священные одежды со всей утварью. Молодых

добна, тот факт, что Иосиф Флавий рассказывает ее вслед за очень похожей историей, героиня которой, знатная римлянка Паулина, оказалась жертвой обмана, совершенного в храме Изиды, заставляет скептически относиться к рассказу Иосифа. Настораживает Вильямс также апологетический контекст, создаваемый соединением обеих историй, поскольку иудеи в сходной ситуации были наказаны несоизмеримо более серьезно, чем поклонники Изиды.

<sup>60</sup> Использование единственного числа *ea superstitione* указывает, что в число отправленных на Сардинию adeptы египетских культов не входили, см., например, Stem, *GLAJJ*, II, 72.

<sup>61</sup> Tacitus, *Annales* 2.85,4 = Stem, *GLAJJ*, II № 284.

<sup>62</sup> Suetonius, *Tiberius* 36.1 = Stem, *GLAJJ*, II № 306.

лян в иудеев единственное объяснение для репрессивных действий Тиберия?<sup>67</sup>

Согласно Тациту, сенат готовил запрещение не только иудейских, но и египетских обрядов. Никто, как кажется, не пытался на этом основании приписывать египтянам особенное миссионерское рвение. По Светонию, под запретом оказались вообще все чужеземные священнодействия. Сохранение традиционных римских нравов было предметом серьезной озабоченности римского правительства, и оно предпринимало меры по ограждению римского общества от нежелательного влияния восточных культов. Изгнание представителей религий, которые по тем или иным причинам становились модными в Риме,<sup>68</sup> было, с точки зрения властей, самым действенным методом борьбы с нежелательными религиозными влияниями. Вопрос стоял очень серьезно: отправление всеми гражданами государственных римских культов призвано было гарантировать стабильность и благополучие государства. Особенно актуальными такого рода гарантии становились в период социальной и политической нестабильности, а именно такими были 14—23 гг., когда происходили серьезные перебои с поставками в город зерна, достигшие критического уровня как раз в 19 г. Иудаизм вошел

<sup>67</sup>См., например, Georgi, *The Opponents of Paul*, 94: “Должна была произойти агрессивная экспансия, которая перешла через этнические границы”.

<sup>68</sup>Ср., например, как Тит Ливий описывает распространение вакхических ритуалов и объясняет причину этого: *Initia erant, quae prima paucis tradita sunt; deinde vulgari coepta sunt per viros mulieresque. additae voluptatis religioni vini et epularum, quo primo animi inlicerentur.* — “Сначала в таинства были посвящены немногие, но затем доступ в них становился все шире и для мужчин, и для женщин, а чтобы вовлечь еще больше людей, обряды стали сопровождать попойками и пиршествами” (пер. Э. Г. Юнца) (39.8.5). Чуть дальше (39.15) Ливий цитирует речь консула, который исчисляет число вакхантов тысячами и сообщает, что начало “этого зла” было положено женщинами: *primum igitur mulierum magna pars est, et is fons mali huiusce fuit.* Похоже, в распространении иностранных культов в Риме женщины часто играли более активную роль, чем мужчины. Ср. также комментарий Гудмена (Goodman, *Mission and Conversion*, 29: “В любом случае ни сам эпизод, ни описание его Ливием не представляют собой свидетельства в пользу существования прозелитической миссии поклонников Диониса”.

у Светония, которые противопоставлены этническим евреям — *Iudaeorum iuventus* и *reliqui gentis eiusdem*).<sup>65</sup> Единодушие свидетельств в этом вопросе делает достаточно сильной позицию тех, кто расценивает их как подтверждение миссионерской активности иудеев, — от них нельзя отмахнуться с такой легкостью, как это сделал Гудмен.<sup>66</sup> Но действительно ли энергичная пропагандистская деятельность по превращению рим-

<sup>65</sup>Иную интерпретацию предлагает Вильямс (Williams, “The Expulsion of the Jews”, 779 слл.; ср. также H. Solin, “Juden und Syrer im westlichen Teil. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände”, *ANRW* II, 29.2, 686, 690. прим. 224), которая объясняет действие римских властей желанием предотвратить возможность беспорядков в Риме, связанную с серьезными экономическими трудностями. С точки зрения Вильямс, евреи как наиболее хорошо организованная и поэтому потенциально более, чем другие, способная к бунту часть римского населения, вызвала особую озабоченность властей, обычно поступавших в соответствии с правилом, по которому “в тревожное время меньше прав предоставлялось группам, вызывающим опасение”. Таким образом, причина изгнания, по мнению Вильямс, была политической, а не религиозной: правительство решило освободить город от тех, кто мог угрожать сохранению законности и порядка в имперской столице. Рутгерс, хотя и не согласился с тезисом Вильямс о том, что евреи представляли собой источник нестабильности в обществе, разглядев в нем некоторые отголоски антисемитски мотивированных интерпретаций, тем не менее принял основную линию ее построения: евреи были изгнаны как легко идентифицируемая группа в период политической нестабильности. Однако Рутгерс признает, что не может предложить ответа на основные вопросы, который ставит эта интерпретация в той форме, которая представляется ему продуктивной (т. е. без признания евреев постоянным ферментом беспорядков): почему именно евреи, при наличии других, не менее легко идентифицируемых групп, оказываются изгнанниками и каким образом их изгнание способствует восстановлению порядка и законности (L.V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism* (Leuven, 1998), 179 слл.). Думается, что Вильямс права в том, что евреи, объединенные религией, обладали большей сплоченностью, чем остальные идентифицируемые группы населения, и что такого рода группы вызвали беспокойство властей именно во взрывоопасные периоды, но она, как мне представляется, ошибочно недооценивает значение религиозного момента, о котором упоминают все наши источники.

<sup>66</sup>Goodman, *Mission and Conversion*, 68.

И Филон Александрийский, и Иосиф Флавий были знакомы с концепцией прозелитизма и, в целом, демонстрируют вполне одобрительное отношение к прозелитам. Тем не менее в их сочинениях нет ни малейшего намека на то, что иудеи занимались активным целенаправленным рекрутированием новоиспеченных детей Авраама. Характерно, что Иосиф никогда не пользуется самим термином “прозелит”. Лишь однажды, в уже упоминавшемся рассказе об обмане четырьмя евреями знатной римлянки Фульвии, у него появляется парафраз этого термина: Фульвия названа подошедшей, приблизившейся к иудейским законам — *νομίμοι? προσελθούσαν τον? Ιουδαϊκοί?*.<sup>71</sup> <sup>72</sup> \* У Филона *προσήλυτο?* встречается только при цитировании Септуагинты.<sup>73</sup> Обращение в иудаизм царского дома Адиабены еврейским купцом Ананием описано Иосифом Флавием без акцента на его миссионерском устремлении.<sup>74</sup> Реальная причина обращения была скорее всего политической. Члены царского дома, по-видимому, имели далеко идущий стратегический расчет: они надеялись в результате своего обращения добиться доминирующего положения в регионе, который в этот момент пребывал в состоянии политической нестабильности. Парфия была ослаблена династической борьбой, на западе назревал бунт против римской власти. Помощь адиабенцев Иерусалиму во время голода, царственный статус династов-прозелитов, наконец, участие Адиабены в Иудейской войне на стороне евреев — все это в случае победы последних, могло привести царей Адиабены на Иерусалимский трон.<sup>75</sup>

<sup>71</sup>*AJ* 18.8.

<sup>73</sup>*De somniis* II, 273; *De cherubim* 108, 119; *De specialibus legibus* I, 51,308. Филон цитирует следующие библейские пассажи: Втор 10:18-19; Лев 19:33-34, 25:23.

<sup>74</sup>Josephus, *AJ* 20. 34—42.

<sup>75</sup>См. подробную аргументацию этой гипотезы в J.Neusner, “The Conversion of Adiabene to Judaism”, *JBL* 83:1 (1964), 63-66. Фельдман отрицает возможность того, что царская династия Адиабены могла питать какие-либо надежды на то, чтобы стать во главе Израиля, поскольку согласно Втор 17:15 царем мог быть только еврей: “... не можешь поставить над собой царем иноземца, который не брат тебе” (Feldman, *Jew and Gentile*, 331). Однако в серьезной политической игре, где ставкой была власть, такого рода затруднения непреодолимым препятствием никогда не служили — пример тому идумеянин Ирод Великий.

в моду, и реакция на это воспоследовала в тот момент, когда борьба с экономическими неурядицами потребовала религиозной консолидации. При этом Риму отнюдь не угрожало, что его граждане обратятся в иудаизм: увлекшиеся иудаизмом римляне становиться прозелитами не торопились. Помимо малопривлекательной для мужчин хирургической операции, принятие иудаизма означало социальную изоляцию и отказ от традиционного образа жизни, обязательной частью которой было участие в религиозных церемониях. Иное дело стать приверженцем восхитительно-экзотических восточных культов Митры или Сабазия, Изиды или иудейского Бога, не беря на себя особенных обязательств и сохраняя свою римскую идентичность. Римляне искали разнообразия, а не полного изменения своего образа жизни.<sup>69</sup> Совсем не нужно было организовывать полномасштабную миссионерскую деятельность, чтобы их заинтересовать.

### 3.2. Еврейские источники

До появления поистине революционной статьи В.Черикова “Новый взгляд на еврейскую апологетическую литературу”,<sup>70</sup> было принято считать, что еврейская литература на греческом языке носила по преимуществу апологетический характер и ставила своей целью обратить язычников в иудаизм. На ее примере обычно изучали методы иудейской пропаганды. Чериковер же утверждал, что так называемая апологетическая литература была адресована не внешнему, языческому миру, а читателям-евреям. Поразительное отсутствие знания Септуагинты языческими авторами является хорошим подтверждением его теории.<sup>71</sup> Защита иудаизма и полемика с многобожием, безусловно, присутствуют в еврейской литературе этого рода. Однако стоит сравнить ее с христианской апологетикой, как становится заметно, насколько бесконечно далеко все это от настоящего миссионерского рвения.

<sup>69</sup> A. D. Nock, *Conversion* (Oxford, 1972<sup>2</sup>), 6.

<sup>70</sup> V. Tcherikover, “Jewish Apologetic Literature Reconsidered”, *Eos* 48,3 (1956), 169-193.

<sup>71</sup> A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge, 1976), 92: “Септуагинта оставалась исключительной собственностью евреев, пока ею не завладели христиане”.

в нем или ссылку на конкретное событие,<sup>2</sup> или намека на матриониальные связи семейства Ирода,<sup>3</sup> или на существование обычая ежегодно обращать одного язычника в иудаизм.<sup>4</sup>

Среди исследователей, которые видят в этом тексте реальное отражение иудейского миссионерства, также не существует полного единодушия. Некоторые вообще считают, что слова, процитированные Матфеем, Иисусу принадлежать не могли и представляют собой полемический выпад раннехристианской общины против иудаизма фарисейского толка.<sup>5</sup>

Рассмотрим подробнее несколько интерпретаций. Кун, который не ставит под сомнение сам факт существования иудейского миссионерства, разграничивает деятельность миссионеров в диаспоре и в Палестине. Первых, полагает он, устраивали язычники-квазипрозелиты, вторые же требовали от язычников принятия иудейского закона в полном объеме. С точки зрения Куна, Иисус выступает против попыток фарисеев сделать прозелитов членами своей партии, т.е. пунктуально выполнять все требования закона.<sup>6</sup>

С. Макнайт пришел к близкому выводу, хотя его исходная позиция решительно отличается от куновской, — он отрицает

<sup>2</sup> Например, обращение в иудаизм Флавия Клемента (H. Graetz, *Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan, und Hadrian* (Breslau, 1884), 25 сл.; *id.*, “Der Vers in Matthäus-Evangelium: einen Proselyten machen”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 28 (1869), 169 сл., ср. с. 31 слл.), или Изата, царя Адиабены (M. Friedlaender, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (Berlin, 1905), 31 сл.; ср. R. H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids, 1994<sup>2</sup>), 461).

<sup>3</sup> J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (London, 1959), 266 сл. См. критику этой интерпретации в Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 18, прим. 1.

<sup>4</sup> Эта несколько эксцентрическая интерпретация была предложена Йеллинеком (*non vidi*): Bamberger, *Proselytism*, 268.

<sup>5</sup> Bamberger, *Proselytism*, 271; A. J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago/London, 1994), 46. Иную оценку этих стихов см. в McKnight, *A Light among Gentiles*, 106 сл.: “Эти слова заслуживают самого серьезного внимания, поскольку они являются аутентичными”.

<sup>6</sup> TDNTVI, 742.



## ПРОЗЕЛИТЫ: ХРИСТИАНСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

### 1. Прозелиты в Мф 23:15

В Новом Завете прозелиты упоминаются четыре раза: один раз в Евангелии от Матфея (23:15) и трижды в Деяниях Апостолов (2:10, 6:5, 13:43). Стих из Матфея является, пожалуй, самым известным и самым часто приводимым аргументом в пользу существования агрессивной иудейской миссионерской деятельности:

Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, διὰ  
περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἓνα  
προσήλυτον, καὶ δὲν γένηται ποιεῖτε αὐτόν υἱόν  
γεέννης<sup>1</sup> διπλότερον ὑμῶν.

“Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, потому  
что обходите море и сушу, чтобы сделать одного  
прозелита; и когда он им становится, делаете его  
сыном геенны, вдвое худшим, чем сами”.

Позиция исследователей относительно этого *locus classicus*, как правило (хотя и не всегда), зависит от той, которую они занимают в общей дискуссии о прозелитизме. Некоторые из тех, кто отрицает существование иудейского миссионерства — а это часто сопровождается отрицанием доброжелательного отношения иудейских учителей к прозелитам, видят в этом стихе извращение позиции фарисеев.<sup>1</sup> Другие в попытке понять, какая реальность стоит за этим темным пассажем, предлагали видеть

<sup>1</sup> См. классическое выражение этой позиции в J. Derenbouig, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (Paris, 1867, переизд.: Westmead, 1971), 227 сл.

Тем не менее, нашелся исследователь, который высказался в пользу именно этой идеи, на взгляд подавляющего большинства своих коллег право на существование не имеющей. Им оказался Мунк. Он заявил, что если логий действительно принадлежал Иисусу, то его текст “может относиться только к обращенным в фарисейство внутри иудейского мира, иными словами, к иудеям, ставшим фарисеями, благодаря усилиям фарисейских книжников”.\*<sup>11</sup> Аргументов, однако, Мунк не предложил. За него это сделал М. Гудмен.<sup>12</sup> Фарисеи, которые считали себя единственными правильными интерпретаторами Торы, полагает Гудмен, вполне могли стремиться к тому, чтобы как можно большее количество евреев следовало фарисейской галахе. Наиболее очевидный аргумент против возможности такого понимания стихов Матфея — лингвистический: значение “обращенный в иудаизм” для слова “прозелит”, похоже, установившееся к первому веку. Эту трудность Гудмен преодолевает следующим образом. Во-первых, говорит он, это слово еще только приобретало характер технического термина в иудаизме: для первого века оно редкость (не встречается у Иосифа Флавия, им крайне редко пользуется Филон, да и то только при цитировании и комментировании Писания, в Новом Завете оно употреблено всего четыре раза). Во-вторых, как это видно из Филона, который обсуждает его этимологию, в слове προσήλυτο? доминировало значение перехода к новому и богоугодному устройению.<sup>13</sup> Это же значение прихода к чему-то свя-

“Matthew XXIII. 15”, *ExpT* 73 (1961), 67-69, который ошибочно приписывает Аллену интерпретацию термина, отличную от традиционной.

<sup>11</sup> Munck, *Paul*, 267. Идея о том, что “прозелит” употребляется у Матфея в не совсем обычном значении, была высказана также Бером: F.W. Beare, *The Gospel according to Matthew, A Commentary* (Oxford, 1981), 454. Он полагает, что речь здесь идет об обращении в иудаизм христиан, и рассматривает логий как “вспышку раздражения со стороны Матфея, вызванного попытками еврейских общин переубедить тех, кто был обращен в христианство”.

<sup>12</sup> Goodman, “Jewish Proselytizing”, 60-63.

<sup>13</sup> Philo, *De Specialibus Legibus* 1,51: τοῦτου? δὲ καλεῖ προσήλυτου? ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καὶ νή καὶ φιλοθέφ πολιτεία — “их он [Моисей] называет прозелитами из-за того, что они перешли к новому и богоугодному устройению”.

существование иудейского миссионерства. Макнайт сравнивает пассаж Матфея с полемикой Павла в Посланиях к Галатам и к Римлянам и приходит к заключению, что оба автора столкнулись с одинаковой ситуацией. В Послании к Галатам Павел боролся с “иудео-христианскими сторонниками благочестия Торы”, которые скорее всего принадлежали к партии фарисеев и стремились обратить “частично обратившихся” (боящихся Бога) в полных прозелитов. Иисус в изображении Матфея критикует не иудейскую миссионерскую деятельность как таковую, а попытку фарисеев обратить квазипрозелитов, с сочувствием относящихся к иудаизму, в прозелитов, принявших на себя “яро Торы”.<sup>7</sup> Таким образом, и Кун, и Макнайт считают, что фарисеи навязывали свое представление о законе язычникам и пытались сделать квазипрозелитов фарисеями.

Несколько иная линия рассуждений была предложена Пламмером<sup>8</sup> и Алленом.<sup>9</sup> Оба признавали успех иудейской прозелитической деятельности среди язычников, но полагали, что фарисеи в этой успешной деятельности участия не принимали и, решив изменить положение, стали предпринимать невероятные усилия для рекрутирования собственных прозелитов. Таким образом, Иисус возражал не против обращения язычников в иудаизм, а против обращения их в фарисейскую форму иудаизма.

Все упомянутые интерпретации, которые отличаются друг от друга в деталях, объединяет одна принципиальная черта — их авторы считают, что речь идет об обращении *язычников* в иудаизм. Значение *πρόσωπο*? — “язычник, обращенный в иудаизм” остается неколебимым. Сама идея рассматривать прозелита у Матфея не как принявшего иудаизм язычника, а как ставшего фарисеем иудея, обычно походя отвергалась как не заслуживающая внимания: “Мы не должны думать об обращенных в фарисейство из иудеев, поскольку термин ‘прозелит’ означает язычника”.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> McKnight, *A Light among Gentiles*, 104 сл.

<sup>8</sup> A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (New York, 1909), 317 сл.

<sup>9</sup> W.C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (New York, 1907), 246.

<sup>10</sup> Gundry, *Matthew*, 461. См. подобную же оценку в H. J. Flowers,

своих последователей более заслуживающими проклятия и наказания геенной, чем сами, потому что те, кто к ним присоединяется, стоят перед свободным выбором — последовать за Иисусом или принять учение фарисеев. Стихи 13 и 15 связаны и развивают ту же самую мысль с риторическим усилением. В этом контексте упоминание язычников, за душами которых ведут охоту фарисеи,<sup>17</sup> и к которым при этом, как известно, проповедь Иисуса обращена не была, ослабляет силу обвинения и разрушает связь между двумя стихами. Помимо этого, совершенно непонятно, почему язычники, обращенные в иудаизм фарисеями, должны быть хуже, чем их учителя.<sup>18</sup>

## 2. Христианские источники более позднего времени

В поддержку той интерпретации слова *προσήλυτο?*, которую защищает Гудмен, можно предложить дополнительные аргументы. Употреблявшееся как термин со значением “обращенный в иудаизм язычник” в ряде надписей и в литературных текстах II в. и позже, оно, тем не менее, сохраняло этимологическую прозрачность и отмеченную Филоном смысловую связь с глаголом, от которого оно произведено. Это спровоцировало расширение сферы использования слова: в *προσήλυτο?* был тот же потенциал к ее расширению, что и в *νεόφυτο?*, которое сначала значило “новообращенный христианин”, а затем стало употребляться более широко и относиться к любому новообращенному. Посмотрим на примеры.

В “Разговоре с Трифоном иудеем” 28.2 Юстин говорит о том, что у иудеев осталось совсем немного времени, чтобы принять христианство: *βραχύ? ουτο? ὑμῖν περιλείπεται προσήλυσεα?* *χρονο?*. Похоже, слово *προσήλυσι?* (hарах, согласно TLG) — это неологизм Юстина, который он употребил вместо обычного *προσέλευσι?*, явно намекая на *προσήλυτο?*. В контек-

<sup>17</sup>Выражение “обходить море и сушу” имеет сильную идиоматическую окраску, и его вовсе не следует рассматривать как указание на маршрут миссионерских путешествий (R.H.Gimdry, *Matthew*, 461; McKnight, *A Light among Gentiles*, 154, прим. 30).

<sup>18</sup>Обычно это объясняют тем, что неофиты, как правило, имеют склонность быть святее папы римского.

щенному прослеживается для глагола *προσέρχεσθαι* у Иосифа Флавия и в Новом Завете. Филон знал для *προσίηλτο?* значение “язычник, обратившийся в иудаизм”, и этим вызвано некоторое его замешательство при комментировании Исх 22:20 (LXX), где словом *προσίηλτοι* переведено *gerim*, которое имеет здесь свое исходное значение “иностранец, живущий в чужой земле”. Гудмен резюмирует свою позицию следующим образом: “Я полагаю, что слово *proselytos* в первом веке имело как техническое, так и общее значение, и в этом своем последнем вполне могло быть приложимо к евреям”.<sup>14</sup>

Такое нетрадиционное понимание слова “прозелит”, на мой взгляд, обладает одним очень важным преимуществом: оно избавляет текст Матфея от присутствующей в нем иначе непоследовательности. Посмотрим поближе на контекст, в котором находится обсуждаемый логий. Он представляет собой один из семи упреков, с которыми Иисус обращается к книжникам и фарисеям, обвиняя их в противоречии между их словами и их поведением. Есть серьезные основания полагать, что приведенные Матфеем слова Иисуса аутентичны.<sup>15</sup> В первых двух инвективах<sup>16</sup> \* \* \* \* иудейские лидеры обвиняются в том, что они затворяют для людей Царство Небесное и навязывают им свое, ложное понимание закона. Иисус противопоставляет проповедуемое Им Царство Небесное (ст. 13) и геенну, в которую фарисеи направляют следующих за ними (15). Вместо того, чтобы слушать Иисуса, который проповедует всем иудеям, включая самих фарисеев, последние, используя силу своего авторитета, препятствуют остальным иудеям принять проповедь Иисуса. На место Его учения они подставляют свое, ложное, и делают

<sup>14</sup>Goodman, “Jewish Proselytizing”, 62 сл. = *id. Mission and Conversion*, 73.

<sup>15</sup>Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 17-18, прим. 4.

<sup>16</sup>Большинство текстологов считают, что Мф 23:14 является интерполяцией из параллельного текста Мк 12:40 или Лк 20:45. Этот стих отсутствует в ранних и лучших представителях александрийского и “западного” типов текста, а в тех рукописях, в которых этот стих имеется, он находится в разных местах — или после ст. 13 (*Textus Receptus*), или перед ним (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)* (Stuttgart, 1994<sup>2</sup>), 60).

Прокопий из Газы (PG 87, 2544D)

Kaì Ιδοὺ προσήλυτοι προσελεύσονται, φησί δΓ ἐμοῦ, τοῦ? ἐν ἐκάστῳ καιρῷ προσιόντας τῇ πίστει δηλῶν ἐξ ἐθνῶν, ἢ καὶ ἐξ αὐτῶν Ἰουδαίων. Κατόπιν γάρ τεθεῖνται τῶν ἐθνῶν, καίτοι πρώτην ἔχοντες τάξιν, καὶ γεγόνασι προσήλυτοι τοῖς ἐξ ἐθνῶν, οἱ πάλοι τούτους<sup>21</sup> προσήλυτους δεχόμενοι. Πλήν καὶ τοῦτο δι' ἐμοῦ, φησί. Δια γάρ Χριστοῦ ἡ πάντων ἐπιστροφή, καὶ πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Θεὸν οδός.

“И вот прозелиты придут, — говорит Он, — через Меня’, имея в виду тех, которые при каждой возможности приходят к вере из язычников, или даже из самих евреев. Ибо евреи были помещены позади язычников, будучи по порядку первыми, и стали прозелитами тех, кто происходил из язычников, — они, кто некогда последних принимал как прозелитов. Но он добавляет, что и ‘это через Меня’. Ибо через Христа происходит всякое обращение и путь к Отцу и Богу”.

Дидим Слепой в комментарии на Пс 21(22)131 также обыгрывает ситуацию полной перемены полюсов: теперь после Воплощения, еврей, если он верит в благую весть христианства, станет прозелитом бывших язычников:

ὥσπερ γάρ πρότερον про της ἐπιδημίας οἱ προστιθέμενοι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ προσήλυτοι ἐγίνοντο τῶν Ἰουδαίων, οὕτω νῦν Ἰουδαίος ἐὰν πιστεύσῃ τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῷ θεῷ, τοῦ εὐαγγελίου προσήλυτος γίνεται τοῦ {ς} τῶν {Ἰουδαίων} ἐθνῶν.<sup>21</sup>

“Ибо как раньше, до пришествия [Христа], те, кто присоединялись к закону Божьему, делались прозелитами иудеев, так и ныне иудей, если поверит евангелию и Богу, делается прозелитом евангелия язычников”.

<sup>21</sup> Папирус с текстом Дидима был опубликован в *Papyrologische Texte und Abhandlungen: Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus) Teil I: Kommentar zum Psalm 20—21*, L. Doutreleau, A. Gesche, M. Cronewald, том 7 (Bonn, 1969).

сте своего рассуждения о христианах как о новом Израиле Юстин интерпретирует слова Ис 49:6<sup>19</sup> как предвещающие Христа и христиан, Его прозелитов:

ἐπεὶ δὲ διαθήκην καὶ νόμον αἰώνιον καὶ πρόσταγμα ὁ θεὸς προεκήρυσσε πέμψειν, οὐχὶ τὸν παλαιὸν νόμον ἀκουσόμεθα καὶ τοὺς προσηλύτους αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸν Χριστὸν καὶ προσηλύτους αὐτοῦ, ἡμᾶς τα ἔθνη, οὓς ἐφώτισεν.

“Поскольку Бог предвозвестил, что пошлет новый Завет и вечный закон и повеление, мы не будем понимать здесь ветхий Завет и его прозелитов, но Христа и его прозелитов: нас, язычников, которых Он просветил”.

Аналогичная линия рассуждений (и соответственно новое христианское понимание слова *προσήλυτος*) хорошо засвидетельствована (и, в сущности, почти неизбежна) в христианских комментариях на Ис 54:15 (LXX). Приведу два примера IV и V вв. Они различаются в деталях — один автор считает прозелитов христианами из язычников, другой — как из язычников, так и из иудеев, но для нас важно, что оба прилагают термин к христианам.

Феодорит Кирский

Ἰδοὺ προσήλυτοι προσελεύσονται δι’ ἐμέ καὶ παροικήσουσι σοὶ καὶ ἐπὶ σέ καταφεύ(ξο)νται. Προσηλύτους καλεῖ τοὺς καθ’ ἐκάστην ὥς ἐπος εἰπεῖν ἡμέραν ἐκ τῶν ἐθνῶν ἀγρευο(με)νοὺς, καὶ τῷ θεῷ προσιόντας βαπτίσματι. Καὶ τούτης τοίνυν τῆς προφητείας ὁρῶ(μεν) τό τέλος.<sup>20</sup> \*

“Вот прозелиты придут через Меня и поселятся рядом с Тобой и к Тебе будут прибегать”. Он называет прозелитами тех, которые, каждый, как говорится, день выхватываются из язычников и приходят к святому крещению. И так мы видим свершение пророчества”.

<sup>19</sup> *Dial. cum Tryph.* 122.

<sup>20</sup> Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*, ed. J.-N. Guinot, I (Paris, 1980, Sources chrétiennes, 276), 17, 341-345.

Пересказывая Деян 18:1—8, где, в частности, упомянуто об обращении в христианство старейшины синагоги (архисинагога),<sup>23</sup> Астерий называет его прозелитом:

καν λαλήσα? ἐν ταῖς συναγωγαῖς? το σωτήριον δίδαγμα  
ὥχετο ἄγων προσήλυτον, οὐχ ἓνα τῶν πολλῶν οὐδέ τῶν  
ἐπιτυχόντων, ἀλλὰ αὐτόν τὸν ἀρχισυνάγωγον (VIII 29,1).

“И, возвестив в синагогах учение спасения, он ушел, уведя [с собой] прозелита — не одного из толпы и не того, кто там случайно оказался, но самого архисинагога”.

В одном месте своей проповеди Астерий противопоставляет христиан и прозелитов, уподобляя последних молодым посадкам:

χριστιανού? βεβαιών, προσήλυτου? οἰκοδομών καὶ  
τρέφων τοῖς προσφόροις? παιδεύμασιν ὡς φυτουργοὶ τα  
νεαρά τῶν φυτῶν τῇ συμμέτρῳ καὶ πεφεισμένη τῶν  
ὕδατων ἐπιρροή (VIII 27,6).

“[Павел]... укрепляя христиан, устраивая и питая прозелитов подобающими наставлениями, наподобие садовника, который питает молодые растения правильно и точно отмеренным количеством воды”.

В последнем примере προσήλυτο? приближается по своему значению к νεόφυτο?. Астерий сделал и следующий шаг, соединив оба слова и создав неологизм νεοπροσήλυτο?, которым он описывает молодую христианскую общину в Иерусалиме. Он вспоминает историю Анания и Сапфиры (Деян 5:1—5) и объясняет происшедшее стремлением Петра добиться более энергичным способом, чем обычные увещевания, того, чтобы члены христианской общины вели новый, отличающийся от привычного, образ жизни:

Ἐπειδὴ γάρ νεοπροσήλυτο? ἦν καὶ νεοπαγῇ? ὁ λαός,  
ἐκ τῆς ἑλληνικῆς καὶ ιουδαϊκῆς ἀδιαφορίας? ὑπόγυον  
τοὺς ευαγγελικοὺς δεξάμενο? νόμου?, εἰκότω? ἐνόμισεν  
οὐ τῆς ἐκ λόγων νοουθεσίας? μόνον χρῆζειν τοῦ  
μαθητά?, ἀλλὰ καὶ φόβου τινός? ἐμπράκτου (VIII 7,2).

<sup>23</sup>О термине ἀρχισυνάγωγος? см. с. 308.



В приведенных примерах авторы сопоставляют новое значение слова со старым или, во всяком случае, считают, что оно нуждается в объяснении, а вот некая Мария из Кассобел (Μαρία ἐκ Κασσοβήλων), автор письма к Игнатию (которое в современной науке считается подложным), прямо называет себя в *praescriptio* прозелиткой Иисуса Христа: Μαρία προσήλυτο? Ἰησοῦ Χριστοῦ. Здесь слово употреблено как самообозначение вне экзегетического контекста: новое значение уже очевидно и не нуждается в объяснении.

Какие оттенки значения слово προσήλυτο? могло приобрести в своем новом качестве, хорошо прослеживается по примерам из Астерия, епископа Амасии (Понт) в IV в. по Р.Х.<sup>22</sup> \* Они все взяты из проповеди VIII, энкомия Петру и Павлу. Четырежды Астерий называет христианских неофитов прозелитами. Первый раз, говоря о Петре как о том, кому Иисус поручил заботу о своих последователях:

καὶ σχεδὸν ἄνθ ' ἑαυτοῦ τον πιστότατον μαθητὴν  
ἔδωκεν ὁ Κύριος τοῖς προσήλυτοις πατέρα καὶ νομέα  
καὶ παιδευτήν (VIII 15,2).

“И как бы вместо себя Господь дал прозелитам вернейшего ученика в качестве отца, пастуха и учителя”.

В другой раз, описав, в какое смятение поверг Павел евреев и весь город началом своей христианской проповеднической деятельности в синагогах Дамаска, Астерий называет прозелитом Павла:

Εἰς ταύτην την αμηναν ἐνέβαλε πόλιν μεγάλην,  
δήμον πολυάνθρωπον, τό πρῶτον τοῦ γενναίου προσή-  
λύτου κήρυγμα καὶ πλέον τότε Δαμασκός ἐταράττετο  
ἢ πρῶν ἐν Ἱεροσολύμοις χριστιανοί, ἥνικα Στέφανον  
Παῦλος ἐλίθαζεν (VIII 25,4).

“В такое смятение повергла проповедь благородного прозелита великий город, народ многолюдный, и Дамаск тогда был растревожен больше, чем раньше христиане в Иерусалиме, когда Павел каменовал Стефана”.

<sup>22</sup> Asterius of Amasea, *Homilies I—XIV*. Text, Introduction and Notes by C. Datema (Leiden, 1970).

становления. Даже позднее некоторые термины, за которыми, казалось бы, закрепились строго фиксированные значения, использовались с поразительной свободой. Так, термин “христианин”, согласно седьмому канону Первого Константинопольского собора 381 г. в строгом смысле был приложим только к тем, кто был допущен к первой ступени катехумената,<sup>25</sup> хотя обычно так называли уже принявших крещение.

Не исключено, что свидетельство о христианском употреблении слова *προσήλυτο*? можно найти в загадочных граффити на оссуариях из некрополя Dominus Revit в Иерусалиме, датирующихся от конца I в. до начала II в. Багатти предложил считать граффити христианскими, и его гипотеза не представляется мне окончательно и во всех деталях опровергнутой.<sup>26</sup>

Первое из интересующих нас здесь граффити находится на крышке оссуария: Διογένη? προσήλυτο? Ζηνά. Ниже и слева от надписи — изображение креста в боковом положении. То же имя, также сопровождаемое крестом, повторяется на стенке

<sup>25</sup> Как было доказано, седьмой канон не принадлежит к принятым на II Вселенском соборе и скорее всего был составлен в середине V в.: C. J. Hefele, *A History of the Councils of the Church. Vol. 2: AD 326 to AD 429* (Edinburgh, 1876), 368.

<sup>26</sup> Bagatti-Milik, *Gli scavi del 'Dominus Flevit'*, № 21, 13а. Подробно Багатти аргументирует свою гипотезу в B. Bagatti, *The Church from Circumcision. History and Archaeology of Judaeo-Christians*, SBF, Smaller Series, 2, англ. пер. (Jerusalem, 1971), 237-239 (впервые напечатано по-французски как SBF, *Collectio Minor*, 2, 1965). Иную интерпретацию см. в P. Figueras, *Decorated Jewish Ossuaries* (Leiden, 1983), 17—23. Самая радикальная критика теории Багатти содержится в J. Taylor, *Christians and Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origin* (Oxford, 1993), 11 сл. См. также весьма критическое изложение гипотезы Багатти в Л. Беляев, *Христианские древности, Введение в сравнительное изучение* (М, 1998), 26 сл. Однако, например, Сандерс (J. T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: the First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (London, 1993), 35—37), хотя и высказывается довольно скептически по поводу теории Багатти, в целом, принимает осторожное заключение Финегана, что принадлежность, по крайней мере, части оссуариев еврейским семьям, некоторые члены которых впоследствии стали христианами, находится в области возможного: J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament. The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (Princeton, 1969), 249.

“Ведь поскольку народ составляли неопрозелиты, и он еще не окреп, недавно от греческого и иудейского безразличия приняв евангельский закон, он [Петр] разумно рассудил, что его ученики нуждаются не только в словесных наставлениях, но и в воздействии некоторого страха”.

Климент Александрийский использует слово *προσήλυτο*? для обозначения потенциального христианина в отличие от того, кто уже принял христианскую веру:

καὶ τοῦτο ἀδελφοῦ?, οὐ τοῦ? κατὰ πίστιν μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ? προσήλυτου? λεγών. εἰ γάρ καὶ ὁ νυν διεχθρεύων ὑστερον πιστεύσει οὐκ ἴσμεν οὐδέπω ἡμεν? (*Stromata* 7,14).

“И это братьев’,<sup>24</sup> \* — говоря не только о тех, кто уже принял веру, но и о прозелитах. Ведь тот, кто ныне враждебен, может позднее уверовать”.

Если сравнить текст Астерия, *praescriptio* Марии и пассаж из Климента, то становится заметным, насколько широк был диапазон значения слова *προσήλυτο*?. Но при этом можно проследить определенную тенденцию: параллельно с традиционным значением “нееврей, принявший иудаизм” появляется другое — “человек, принявший христианство”. До определенной степени это развитие провоцировалось теологической экзегезой некоторых библейских пассажей и было частью процесса переосмысления иудейского наследия на христианский лад. Но это была не единственная причина. Слово “прозелит” было этимологически прозрачным — отсюда его употребление рядом с глаголом *προσέρχομαι*! в постоянно воспроизводящейся *figura etymologica* *προσήλυτο*? *προσέρχεται*, причем не только в цитатах из Септуагинты. Значение, проступавшее в слове, было связано не с идеей обращения именно в иудаизм, а с идеей перехода к чему-то новому.

Необходимо помнить также и о том, что в первые века терминологический язык христианства пребывал еще в процессе

<sup>24</sup> Цитата из 1 Кор 6:8 (“А вы обижаете, и обкрадываете. И это братьев”).

Обсуждая христианское употребление слова “прозелит”, следует упомянуть одну латинскую эпитафию из Рима, датируемую III—IV вв.: Cresces Sinicerius Iudeus proselitus vixit ann(os) XXXV, dormitione accepit, mat(er) dul(cissimo) f(i)l(i)o<sup>3</sup> suo fec(it) qu(o)d ips(e) mihi deb(uit) facere. VIII K(a)l(endas) Ian(uarias)<sup>31</sup> — “Крескес Синикериус иудейский прозелит прожил 35 лет, заснул. Мать для своего нежнейшего сына сделала то, что он сам должен был сделать для меня. 25 декабря.” Существуют различные толкования сочетания Iudaeus и proselytus.<sup>32</sup> Наибольшее признание получило то, по которому Iudaeus является уточняющим определением слова “прозелит”.<sup>33</sup> Однако самая необходимость в уточнении можно истолковать как свидетельство того, что без уточнения слово “прозелит” уже вое-принималось как христианский термин.

То, что христиане заимствовали термин “прозелит” у иудеев, не удивительно. В ситуации, когда христианство создавало язык “нового Израиля”, это происходило почти с каждым специфически иудейским термином — даже “синагога” ставшая символом иудаизма в качестве антитезы христианской церкви<sup>34</sup>, пробовалась христианами на зуб и использовалась для обозначения христианских литургических собраний как синоним εκκλησία.<sup>35</sup> Но со словом “прозелит” произошло нечто большее: его этимологическая прозрачность позволила ему со временем стать универсальным термином, как это хорошо видно по его значению в современных языках. Это дает некоторые дополнительные обоснования для гипотезы о том, что и в I в. универсалистский потенциал, которым обладает слово “прозелит”, находит свое выражение в расширении сферы его употребления.

<sup>31</sup> C/Л<sup>2</sup> 68 = Noy, *JLWE* 2, 491.

<sup>32</sup> См. Краетер, “On the Meaning”, 50.

<sup>33</sup> См., например, Noy, *loc. cit.* На плите отсутствуют иудейские символы, вообще стиль надписи характерен для языческих надгробий, ср. замечание Ноя (*op. cit.*, 393): “Хотя умерший и принял иудаизм, его мать не приняла еврейский эпиграфический стиль”.

<sup>34</sup> Ср. сопоставления в комментариях Иеронима на Иеремию 24:1 сл. (Hier. *Comm. in Jer.* 5,2, *CSEL* 59, 296): *lex et evangelium, synagoga et ecclesia, Iudaeorum populus et Christianorum, gehenna et regnum caelorum.*

<sup>35</sup> *TDNT* VII, 840 сл. (Schräge).

оссуария.<sup>27</sup> На втором оссуарии находятся два имени, оба начертаны углем. Первое из них — женское, написанное по-древнееврейски, располагается в центре крышки. Второе граффито сделано по-гречески, причем покойный назван прозелитом.<sup>28</sup> На этом же оссуарии изображена монограмма *chi-ro* (также углем), наличие которой и послужило для Багатти основанием считать камеру 79 некрополя *Dominus Flevit* местом погребения иудео-христиан.<sup>29</sup> Слева от *chi-ro* изображена восьмиконечная звезда, которую интерпретировали или как комбинацию I и X (первые буквы имени Иисус Христос), которые перечеркнуты горизонтальной чертой, символизирующей крест, или как комбинацию двух крестов.

Отстаивая свою точку зрения и предлагая гипотезу о том, что среди иудео-христиан прозелиты имели статус аналогичный оглашенным в ранней церкви, Багатти заходит в область чистой фантазии. Пример из Юстина Философа, который он приводит в подтверждение, неудачен или, по крайней мере, неоднозначен.<sup>30</sup> Однако в целом, если отставить в сторону неуверительную гипотезу о “прозелитате” как об особом институте, возможность того, что и Иуда, и Диоген из *Dominus Flevit* были христианскими прозелитами, как представляется, не елдует окончательно сбрасывать со счетов.

<sup>27</sup> Bagatti-Milik, *Gli scavi del 'Dominus Flevit'* 21. Согласно *NewDocs* 4, 268, Гвардуччи (Guarducci, *EG* 4, 441-444) углядела под именем Диогена с левой стороны знак *chi-ro*, который она датирует концом II в., т.е. почти на столетие позднее, чем сама надпись. Эта сенсационная информация в обычно надежном и тщательно выверенном издании является досадным недоразумением.

<sup>28</sup>Чтение в Bagatti-Milik, 13a: Ἰουδα νεωτέρου προσήλυτο[u] τυρά (“Иуды младшего, прозелита, сыродела”). Позднее Багатти изменил чтение последнего слова на Τύρου (SBF 3, (1952-53), 163); идея была поддержана Лифшицем (B. Lifshitz, “Beiträge zur palästinische Epigraphik”, *Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins* 78 (1962), 79), который высказал также предположение, что ν относится к имени: Ἰουδαν. Гвардуччи сделала осторожное предположение, что последнее слово может быть патронимиком: *EG* GV, 443, прим. 4.

<sup>29</sup> Гипотеза, по которой *chi-ro* на оссуариях являются сокращением χαραχθέν (“опечатано”), не представляется мне убедительной (P. Colella, “Les abréviations υ et ΧΡ”, *RB* 80(1973), 557 сл.).

<sup>30</sup>Justinus, *Dial. cum. Tryph.*, 23.3.

λυθείση? δὴ τη? συναγωγῇ?, ἡκολούθησαν πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβόμενων προσηλύτων τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβῇ, οἵτινε? προσλαλοῦντε? αὐτοῖ? ἐπειθον αὐτοῦ? προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ.<sup>41</sup>

Соединение двух терминов προσήλυτοι и σεβόμενοι производит странное впечатление. В этом стихе у Луки впервые появляется слово σεβόμενοι, заменившее φοβούμενοι предыдущего изложения. Если Лука использует σεβόμενοι/φοβούμενοι (τόν θεόν) для обозначения определенной категории язычников,<sup>42</sup> то что может означать эта загадочная комбинация, вызывающая недоумение у большинства исследователей?<sup>43</sup> Было предложено два основных объяснения. Первое предполагает, что προσήλυτοι появилось в тексте Луки в результате ошибки: или как очень ранняя глосса,<sup>44</sup> или вследствие небрежности.<sup>45</sup> Второе отрицает технический характер выражения σεβόμενοι.<sup>46</sup>

В принципе, интерполяции в рукописях Нового Завета не являются чем-то необычным. Но грандиозные размеры новозаветной рукописной традиции (более 5000 рукописей, причем

<sup>41</sup> Act 13:43.

<sup>42</sup> Проблема σεβόμενοι/φοβούμενοι τόν θεόν будет подробно обсуждаться в следующей главе.

<sup>43</sup> Редкое исключение из общего правила представляет собой Барретт, который не видит никакой проблемы в данном месте текста Луки: “Перед нами только одна группа, состоящая из прозелитов, *набожных прозелитов*, возможно *благочестивых прозелитов*, т.е. прозелитов, которые надлежащим образом посещали субботние службы в синагоге. Здесь нет никакой проблемы и никаких данных, которые заставили бы нас думать, что речь идет о язычниках-поклонниках иудаизма, даже если σεβόμενο? τόν θεόν, θεοσεβῆ?, или θεοσεβίο?, было в это время техническим термином, описывающим такого рода поклонников” (C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 1 (Edinbough, 1994, The International Critical Commentary), 654).

<sup>44</sup> TDNTVI, 743, Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 413, прим. 5.

<sup>45</sup> Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 106: “Не является ли это небрежным выражением?”

<sup>46</sup> ÄCV, 88; Bruce, *The Acts of the Apostles*, 313; M. Wilcox, “The ‘God-Fearers’ in Acts — A Reconsideration”, /S7VT13 (1981), 108 сл.

### 3. Прозелиты в Деяниях Апостолов

Первый раз в Деяниях прозелиты упомянуты в списке народов, присутствовавших в Иерусалиме в день Пятидесятницы<sup>36</sup>, когда произошло чудо глоссолалии и апостолы заговорили на неизвестных им до этого иностранных языках.<sup>37</sup> Хотя существуют некоторые разногласия относительно понимания синтаксической структуры предложения, особенно о том, относится ли слово *προσήλυτοι* к прозелитам — представителям всех упомянутых Лукой народов,<sup>38</sup> пришедших в Иерусалим, или к прозелитам только из Рима,<sup>39</sup> значение самого термина сомнения не вызывает. Он употреблен в техническом значении и обозначает принявших иудаизм язычников.

Второй раз Лука использует слово *προσήλυτοι* в рассказе о выборе семерых человек для заботы о распределении средств нуждающимся членам общины — одним из семи оказывается Николай, прозелит из Антиохии.<sup>40</sup> Здесь тоже проблем не возникает. А вот зато следующее употребление термина загадочно.

В Антиохии Писидийской Павел, закончив проповедь, выходит из синагоги вместе с Варнавой. За ними следует толпа, состоящая из многих иудеев и “чтущих [Бога] прозелитов”, которым Павел и Варнава дают наставления и убеждают пребывать в благодати Божьей:

<sup>36</sup>Деян 2:9-11.

<sup>37</sup>Деян 2:11. Помимо данного места из Деяний, о глоссолалии подробнее всего говорится в 1 Кор 14. Многие отмечали, что в Деяниях и у Павла глоссолалия представлена по-разному: у Луки речь идет о говорении на иностранных языках, а у Павла — об экстатической, нечленораздельной речи, известной по эллинистической традиции экстатического мистицизма (см. параллели в *TDNT*, 722 сл.). Подробнее об этом см. Левинская, *Деяния Апостолов*, 115 сл.

<sup>38</sup>Так понимает, например, Хенхен (Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 413, прим. 5): “Фраза ‘иудеи и прозелиты’ не относится к какой-либо национальной группе с ее собственным языком ... но ко всем группам, упомянутым ранее, и имеет в виду религиозную принадлежность”.

<sup>39</sup> Так понимают большинство комментаторов и переводчиков.

<sup>40</sup>Деян 6:5.

В середине проповеди он еще раз повторяет обращение (13:26): Ἄνδρες? ἀδελφοί, υἱοὶ γένου? Ἀβραάμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβοῦμενοι τὸν θεόν — “Мужья братья, сыновья рода Авраама, и боящиеся Бога среди вас”. Если “боящиеся Бога” — это не язычники-квазипрозелиты, а, как это предлагает понимать Вилкоккс, более скрупулезно выполняющая религиозные предписания часть общины, то в этом случае, обращение Павла саркастично, “слегка саркастично” (“mildly sarcastic”), как отмечает тот же Вилкоккс. Он полагает, что такое отношение Павла к аудитории объяснимо на фоне принятого им решения обратить свою проповедь отныне не к иудеям, а к язычникам: “В конце концов именно в этом месте повествования мы находим первую угрозу Павла бросить миссионерскую деятельность среди иудеев и направить ее на язычников”.<sup>49</sup> Такое понимание текста не представляется мне правильным, и вот почему.

Если принять, что φοβοῦμενοι τὸν θεόν не имеют в обсуждаемом пассаже терминологического значения, и помнить при этом о наличии артикля, то мы должны согласиться с Вилкоксом: речь идет о двух группах иудеев, одних из которых Лука называет ἀνδρες? Ἰσραηλῖται, а других — φοβοῦμενοι τὸν θεόν. Для иудаизма выражение φόβο? θεοῦ (“страх Божий”) имеет особое значение, это *condicio sine qua* поп.<sup>50</sup> Оно приобретает значение лат. *pietas*, *religio*.<sup>51</sup> Каждый еврей является боящимся Бога, если он следует предписаниям закона, и перестает быть таковым, если с законом порывает. Таким образом, если Павел и был саркастичен, то это уже не мягкий сарказм, как полагает Вилкоккс, — в сущности, если ἀνδρες? Ἰσραηλῖται не являются боящимися Бога, то это означает, что они вообще не иудеи, — трудно нанести своим слушателям большее оскорбление. Разумеется, проповедник может относиться к своей аудитории критически, может ее вразумлять и обличать, и иудейские пророк 1

<sup>49</sup>Wilcox, “The ‘God-Fearers’ in Acts”, 108.

<sup>50</sup>L.H.Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’ in Classical Literature and Inscriptions”, *TAPA* 81 (1950), 203; см. также *TDNT* IX, 201 и (G. Wanke).

<sup>51</sup>K. Romaniuk, “Die ‘Gottesfürchtigen’ im Neuen Testament: Beitrag zur neutestamentlichen Theologie der Gottesfurcht”, *Aegyptus* 44:1—2 (1964), 71.44:1-2(1964), 71.



количество их непрерывно растет<sup>47)</sup> и отсутствие вариантов в данном месте стиха делают возможность глоссы, пусть даже очень ранней, маловероятной. Небрежность автора, конечно, исключить нельзя; впрочем, апеллировать к человеческому несовершенству и грешить на ошибки авторов — это последнее прибежище исследователей в безнадежной ситуации. При этом именно в использовании слова σεβόμενοι — “чтущие (Бога)”, о которых подробно речь пойдет ниже,<sup>48</sup> небрежность у Луки была бы менее всего понятна; слишком уж важна, в отличие от прозелитов, роль, которую он отводит им в своей исторической концепции.

Но если принять, что слово σεβόμενοι в этом пассаже Деяний имеет то же значение, что и обычно, то имеет смысл взвесить иную возможность и посмотреть внимательнее на второе слово в словосочетании — προσήλυτοι. Не может ли это слово здесь, как это стало принято в более поздних христианских текстах, означать присоединение не к иудаизму, а к христианству? Не могла ли здесь проявиться та же тенденция к расширению значения слова, которая, как мне кажется, проявилась в обсуждаемом выше пассаже из Матфея? Такое значение хорошо вписывается в контекст. Посмотрим на него поближе.

С самого начала своей проповеди в антиохийской синагоге Павел обращается к двум разным группам: к иудеям (Ἰουδαῖοι? Ἰσραηλῖται) и к боящимся Бога (οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν), как это следует из постановки артикля перед φοβούμενοι.

<sup>47</sup> Впервые список греческих рукописей был издан Грегори в начале нынешнего века, затем он был дополнен Добшюцем, позднее Аландом, в 1963 г. вышел обновленный и дополненный каталог рукописей Аланда, к которому периодически издаются дополнения (C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, I, III (Leipzig, 1900—1909); дополнения: *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften*, I-IV (1924-1933) (E. von Dobschütz), V-VI (1954-1957) (K. Aland), *ZNW id., Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Versuche und Entwürfe*, II (Leipzig, 1908); K. Aland, *Kurgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, I: Gesamtübersicht* (Berlin/New York, 1963); дополнения: *id., Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde*, I (1969), 1—53; *id., Bericht der Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung* (Münster, 1972, 1974, 1977, 1982, 1988).

<sup>48</sup> См. гл 4—5.

значение то, что только недавно и, замечу, по собственному выбору научился ценить. Такое было возможно для отдельных индивидуумов, как, например, Николай из Антиохии, чей статус прозелита Лука отмечает, скорее всего, именно потому, что это было явление среди христиан не частое, но, повторяю, массовое дезертирство прозелитов в христианство мне кажется совершенно неправдоподобным. На этом фоне представляется заслуживающим внимания взвесить другую возможность: словом “прозелиты” в Деян 13:43 названы не язычники, принявшие христианство, а новообращенные христиане, иными словами, слово употреблено здесь в том значении, которое хорошо известно по более поздней христианской литературе. Если принять такое значение слова *προσήλυτος*-, то его сочетание с *σεβόμενοι* указывает на то, что эти христианские прозелиты до обращения принадлежали к категории боящихся Бога, т.е. той группы, которая наряду с иудеями слушала проповедь Павла в синагоге.

Завершая тему прозелитизма, мне хотелось бы еще раз подчеркнуть, что источники первого века не подтверждают теории о широкомасштабной иудейской миссионерской кампании, ведшейся в это время. И здесь спорадические упоминания Лукой об иудейских прозелитах и отсутствие информации о какой-либо деятельности иудейских миссионеров вполне соответствуют исторической ситуации. Сугубое внимание Луки было обращено к другой группе — к симпатизирующим иудаизму язычникам, — которая занимала центральное место и в его исторической концепции, и в его теологии. К ней мы сейчас и перейдем.

дают нам достаточное количество примеров подобного поведения, но оскорбление присутствующих в самом начале проповеди не очень вяжется ни с миссионерскими целями Павла вообще, ни со структурой конкретной проповеди в Антиохии Писидийской, в частности. Идея же о том, что Павел с самого начала своим сарказмом провоцировал иудеев на негативную реакцию, чтобы затем использовать это как предлог для перенесения проповеднической деятельности в языческую среду, превращает Павла в ловкого и коварного интригана, а это уже противоречит всему, что нам известно об апостоле.

Таким образом, как представляется, следует признать, что Павел знал о присутствии в синагоге двух групп слушателей и это отражено в его обращении к ним. После того, как собрание в синагоге было распущено, за Павлом последовали представители обеих групп, к которым он обращался во время проповеди. Лука подчеркивает, что проповедь была успешной и что многие из обеих групп стали христианами. То же самое происходило и в других синагогах — в Деяниях проповедь имеет успех у части иудеев и у язычников-квазипрозелитов.

Лука не выделяет прозелитов в отдельную группу (он противопоставляет собственно евреев и прозелитов лишь однажды — в Деян 2:11, где для него важно показать этническое и языковое разнообразие толпы, оказавшейся в Иерусалиме во время глоссолалии). И это понятно: религиозно они были неотличимы от этнических евреев. При этом они должны были составлять наиболее трудную для проповедника часть аудитории: психологически прозелиты менее всего должны были быть готовы принять христианство. Легко понять, что люди, привлеченные иудаизмом, практически принявшие единобожие, но не сделавшие последнего шага, не вошедшие в иудейскую общину и не связавшие себя с иудаизмом окончательно, легко могли откликнуться на христианскую проповедь и принять монотеизм в форме христианства. Но трудно себе представить, чтобы люди, которые сделали последний шаг (а для мужчин это было связано еще и с перенесением болезненной операции), отказавшиеся ради своей новой судьбы от всего, что их окружало прежде, и стремившиеся стать полноправными членами иудейской общины, оказались бы среди первых, кто принял новое учение и согласился признать не имеющим

основных причин поставить под сомнение историческую достоверность Деяний является та важная роль, которую в Деяниях играют боящиеся Бога — язычники-квазипрозелиты.<sup>4</sup>

В теологической схеме Луки боящиеся Бога играют роль посредников, своего рода промежуточного звена, при переходе христианства из мира иудейского в мир языческий. Лука выразительно и живо описал боящихся Бога, оставив у читателей впечатление, что эти поклонники иудаизма представляли собой весомую часть языческого общества. В таком случае имело

<sup>4</sup> В течение последнего столетия исследователи колебались в выборе подходящего термина для обозначения этой разновидности иудействующих. Первоначально их называли полупрозелитами. Однако Мур обратил внимание на то, что, с точки зрения еврейского права, такой термин лишен какого-либо смысла, поскольку “иудейский закон не знает полупрозелитизма”. Более того, такой термин создает массу путаницы, особенно при попытках найти для этой категории соответствующее место в раввинистических установлениях, касающихся прозелитов (Moore, *Judaism in the First Centuries*, 326). По этой причине раскритикованный Муром термин постепенно вышел из употребления, хотя надо заметить, не всем это кажется необходимым. Например, Барретт считает, что дефиниция “полупрозелит” означает человека, “который был на полпути к тому, чтобы стать прозелитом, кто сделал несколько шагов, но остановился перед последним, и поэтому такой термин как ‘полупрозелит’ вполне имеет смысл” (Barrett, *A Commentary on the Acts*, 1, 500). После статьи Фельдмана (Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’”, 200-208) распространился термин “симпатизирующие” (*sympathizers*), наряду с “боящимися Бога” — переводом φοβούμενοι τὸν θεὸν Луки. Зигерт (F. Siegert, “Gottesfürchtige und Sympathizanten”, *JSJ* 4:2 (1973), ПО) попытался ввести разграничение между “боящимися Бога”, как он называет тех, кто действительно стали адептами иудейской религии, и “симпатизирующими”, как он называет тех, кто проявляли по отношению к иудаизму любопытство (в первую очередь, к иудейским праздникам) и симпатию и/или покровительствовали иудаизму политически. Однако, учитывая фрагментарный характер нашей информации и отсутствие чувствительности к такого рода нюансам у наших информантов, последовательно проводить подобное разграничение оказалось невозможным. В настоящее время в западной литературе на равных правах бытуют “боящиеся Бога” и “симпатизирующие”, хотя некоторые, например, Требилко, предпочитают перевод эпиграфического термина θεοσεβεῖς — “Богочтущие” (“God-worshippers”); см. P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge, 1991), 246, прим. 1.

## БОЯЩИЕСЯ БОГА: ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

### 1. Введение

Для тех, кто занимается изучением Деяний Апостолов, один из основных вопросов, ответ на который во многом определяет все остальные вопросы и ответы, состоит в том, является ли сочинение Луки историческим, или мы имеем дело с “теологией в повествовательной форме”.<sup>1</sup> Иными словами, следует ли отказать Луке в праве именоваться историком и считать его чистым теологом? Заключалась ли его роль как историка лишь в том, чтобы разрешить “наилучшим образом, насколько он был способен, теологическую проблему, поставленную существованием миссии к язычникам без Закона”?<sup>2</sup> Помимо противоречий между некоторыми деталями в Деяниях и в Посланиях Павла — а последние всегда рассматривались как источник лучший и более надежный, чем сочинение Луки<sup>3</sup> \*\*\*\* — одной из

<sup>1</sup> A.T. Kraabel, “The Disappearance of the ‘God-Fearers’”, *Numen* 28:2 (1981), 118.

<sup>2</sup> Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 102.

<sup>3</sup> Ср., например, характерное высказывание Гуденафа: “Начинать с Деяний и от них идти к Посланиям Павла, т.е. от вторичного источника к собственному изложению своих мыслей Павлом, является чистым извращением” (E.R. Goodenough with A.T. Kraabel, “Paul and the Hellenization of Christianity”, *Religion in Antiquity: Essays in Honor of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. J. Neusner (Leiden, 1968, Supplements to *Numen*, 14), 25. Более сбалансированную позицию см. в T. Hillard, A. Nobbs, B. Winter, “Acts and Pauline Corpus I: Ancient Literary Parallels”, *AJFCS*, 1, 183-213, где сочинения Цицерона, Фаворина и Юлиана, в которых содержатся некоторые биографические детали, рассматриваются на фоне того, как об этих личностях писали их современники или близкие по времени авторы

Ни одного из тех словосочетаний, которые использует Лука, в эпиграфических источниках не засвидетельствовано — единственное возможное исключение, известное на сегодняшний день, представляют собой посвящения членов фиасов, состоявших из адептов Бога Высочайшего<sup>8</sup> из Танаиса, которые названы в надписях приемными братьями, чтущими Бога Высочайшего — εἰσποῖτοι ἀδελφοί σεβόμενοι θεόν ὑψίστον. В других надписях встречается только эпитет θεοσεβή?, который обычно и рассматривается как аналог терминологии Деяний, хотя далеко не все считают такое сопоставление легитимным.<sup>9</sup> Те, кто не считают его доказанным, обращают внимание на то, что из самих надписей практически невозможно определить, обозначает ли слово θεοσεβή? принадлежность к группе иудействующих язычников, или же это обычный эпитет, означающий “благочестивый”. При решении этого вопроса в ту или иную сторону решающую роль, как правило, играют априорные представления и теоретические предпосылки.

В недавно вышедшей статье Гудмен решил в подчеркнуто провокационной форме напомнить о существовании пределов наших способностей интерпретировать археологический и эпиграфический материал.<sup>10</sup> Чтобы показать, насколько подчас шатко основание, на котором мы строим, и продемонстрировать уязвимость ученых построений, лежащих в основе реконструкций иудаизма в средиземноморской диаспоре, он предложил новую, совершенно невозможную, но в то же самое время совершенно последовательную и логичную интерпретацию знаменитой синагоги в Сардах как культового здания, принадлежавшего язычникам-политеистам. Гудмен совершенно прав в своей исходной посылке: необходимо проявлять гораздо больше осторожности, чем это осознавалось раньше, при построении теорий, опирающихся на материал первых веков, будь то свидетельства иудейские, христианские или языческие.

<sup>8</sup>О Боге Высочайшем см. гл. 6.

<sup>9</sup>См., например, L. Robert, *Nouvelle inscriptions de Sardis* (Paris, 1964), 39-45 (в дальнейшем в ссылках заглавие сокращается как *NIS*).

<sup>10</sup>M. Goodman, “Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late Roman Period: the Limitations of Evidence”, *Journal of the Mediterranean Studies*, 4:2 (1994), 208—224.

смысл поискать, не оставили ли они следов в эпиграфических памятниках. Велись такого рода поиски по двум направлениям.

Во-первых, в надписях искали те же самые слова, которые Лука употребил в Деяниях. Во-вторых, анализировались надписи, которые не вполне соответствовали чисто иудейскому контексту, но тем не менее несли в себе следы иудейского влияния (или того, что представлялось таковым). И в том, и в другом случае мы сталкиваемся с серьезными трудностями. Начнем с первого направления. Здесь сразу необходимо отметить, что сам Лука использует в Деяниях различные имена для языческих почитателей иудейского Бога: φοβούμενοι τον θεόν (Деян 10:1—2; 10:22; 13:16; 13:26), σεβόμενοι τὸν θεόν (13:50; 16:14; 18:6—7), σεβόμενοι (17:4), σεβόμενοι προσήλυτοι (13:43), σεβόμενοι "Ελληνες 17:17). В главе 13 Деяний происходит резкая смена терминологии: φοβούμενοι исчезают, раз и навсегда уступив место σεβόμενοι. Лейк полагал, что это могло быть связано со словоупотреблением источников Луки.<sup>5</sup> Вилкокс считал, что изменение терминологии естественным образом отражает сдвиг акцента в самом тексте Деяний: в первой части автору важно показать связь христианства с благочестием Торы, и это отражено в более иудаизированном языке, во второй же все его внимание сосредоточено на миссии к язычникам.<sup>6</sup> Кушо и Сталь пытались объяснить это изменение в рамках своей теории о двух различных авторах Деяний, один из которых называет святой город Ἱερουσαλήμ и использует более иудаизированный термин φοβούμενοι, а другой предпочитает соответствующие эллинизированные формы: Ἱεροσόλυμα и σεβόμενοι.<sup>7</sup> \* \* \* \*

<sup>5</sup> Lake, "Proselytes and God-fearers", 86.

<sup>6</sup> Wilcox, "The 'God-Fearers' in Acts", 118.

<sup>7</sup> P.L. Couchoud, R. Stahl, "Les deux auteurs des Actes des Apôtres", *RH R* 97 (1928), 6-52. Эта теория особенного успеха не имела, см. критические замечания в J. Dupont, *The Sources of Acts*, англ. пер. (London, 1964), 21; ср. также замечание Хенхена о невозможности выделить источники Деяний с помощью стилистических критериев; более семитизированный язык первой части он объясняет более интенсивным использованием библейского языка (Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 81).

термин, используемый Лукой при упоминаниях о язычниках, которые чтили иудейского Бога и существовали на периферии иудейского мира диаспоры первого века.<sup>13</sup> При этом, само существование этой группы, какое бы направление ни принимала дискуссия и какими бы неопределенными ни признавались границы этой группы, под сомнение не ставилось.<sup>14</sup> Дискуссия главным образом была сконцентрирована на обсуждении эпиграфических свидетельств, в первую очередь, на вопросе,

<sup>13</sup> См., например, J.M. Lieu, “The Race of the God-Fearers”, *JTSn.* s. 46:2 (1995), 483: “Эти формулы, несмотря на загадочную замену одной на другую в середине Деяний ... похоже, использовались в почти техническом смысле”.

<sup>14</sup> Размытость и неуловимость границ группы квазипрозелитов привела к тому, что в течение долгого времени дискуссия была менее плодотворной, нежели могла бы быть. Те, кто принимали в ней участие, подчас рассматривали обсуждаемые слова как термины, найденные в современном словаре. Отсюда — скептицизм одних (как можно считать слово термином, если оно использовалось не только в техническом значении?) и попытки других показать, что все эти слова синонимичны и всегда относятся к определенной, четко фиксируемой группе. Сейчас, когда стало окончательно ясно (особенно после публикации надписи из Афродисиады, о которой подробно см. с. 118 слл.), что обсуждаемые слова *могли* употребляться технически (не теряя при этом способности использоваться свободно), центром дискуссии стали попытки определить в той степени, в какой это возможно, самое категорию боящихся Бога (см., например, Cohen, “Crossing the Boundary”, 32 сл. Хорошей аналогией здесь выступает слово “святой”: с одной стороны, это термин, означающий человека, официально канонизированного христианской церковью, с другой, этот эпитет может употребляться свободно для характеристики человека, добродетельного и высоко оцениваемого окружающими. Недавно с антикварных позиций по этому поводу выступила Устинова, вновь вернувшаяся к старой дискуссии о терминологичности обсуждаемых слов. Никаких, впрочем, новых аргументов она не добавила и ограничилась пересказом статьи Лейка (Yu. Ustinova, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*, Leiden/Boston/Köln, 1998, RGRW, 135), 203 слл.). Результатом, с которым никому не придет в голову спорить, явилось ее утверждение, что весь набор интересующих нас выражений может употребляться в различных религиозных контекстах. Проблема, между тем, состоит в другом: как выделить те случаи, когда слово, которое может употребляться и как термин, и свободно, имеет техническое значение.



Однако так ли все безнадежно, как это иногда представляется? Следует ли отказаться от обобщений и считать, что каждое свидетельство работает лишь в пределах определенного контекста, которому оно принадлежит? Такого рода призывы все чаще раздаются последнее время. Но по счастью, даже величайшие скептики, придя к выводу о том, что все старые теории устарели, а новая информация, которая делает наши представления более сложными, противоречивыми и ненадежными, не позволяет заниматься обобщениями, не могут избежать соблазна создать новую теорию.

Вернемся к Деяниям и проблеме боящихся Бога. Учитывая терминологическую непоследовательность Деяний, с одной стороны, и отсутствие в эпиграфических источниках словосочетаний, встречающихся у Луки, с другой, не приходится удивляться тому, что на первой стадии дискуссии о квазипрозелитах наиболее оживленно обсуждалась именно проблема терминологии. Основной вопрос состоял в том, являются ли все эти схожие, хотя и несколько различающиеся выражения в Деяниях Апостолов, в греческой и римской литературе, в надписях (включая латинские с *metuens*) и, начиная приблизительно с 300 г., в раввинистической литературе (יראי שמים) вариантами (и переводами) некоего технического термина, или же наши источники не позволяют прийти к такому выводу.<sup>11</sup>

Сторонники наиболее радикальной позиции полагали, что интересующие нас выражения в Деяниях терминологического характера не носят и могут относиться к любому благочестивому человеку, будь то иудей, язычник, прозелит или симпатизирующий иудаизму.\*<sup>12</sup> \* Скептицизм такого рода, однако, не стал доминирующим направлением, и постепенно стал вырабатываться консенсус, согласно которому выражение “боящиеся (чтощие) Бога” стало рассматриваться как полутехнический

"Наиболее важными работами на этой стадии дискуссии были: Lake, "Proselytes and God-fearers", 74—96; Feldman, "Jewish 'Sympathizers'", 200—208; Romaniuk, "Die Gottesfürchtigen", 66—91; Robert, *NIS*, 39-45; Siegelt, "Gottesfürchtige und Sympathizanten", 109-164; Wilcox, "The 'God-fearers' in Acts", 102-122.

<sup>12</sup>Наиболее подробно эта позиция аргументируется Вилкоксом (Wilcox, "The 'God-fearers' in Acts", 118.

логия не сохранила никаких следов боящихся Бога, их историчность представляется в высшей степени сомнительной”.<sup>19</sup>

Позиция Кробеля представляется мне ошибочной по ряду причин.<sup>20</sup> Прежде всего, имеющаяся в нашем распоряжении эпиграфическая и археологическая информация об иудаизме диаспоры в первом веке, весьма ограничена. Среди шестнадцати зафиксированных к настоящему времени остатков построек, интерпретируемых как синагоги,<sup>21</sup> только делосская существовала в I в. по Р.Х. (возможно даже в I в. до Р. Х.), причем идентификация здания как синагоги ставилась под сомнение рядом исследователей,<sup>22</sup> хотя, как кажется, неоправданно. Под зданием синагоги четвертого века в Остии находится другое здание первого века, которое проводивший раскопки археолог считал также синагогой.<sup>23</sup> При таком количестве известных (и еще меньшем раскопанных в соответствии с современной методикой и надежно атрибутируемых) синагог, насколько

<sup>19</sup>Kraabel, “The Disappearance”, 120.

<sup>20</sup> В отличие от Козна (S.J.D. Cohen, “Respect for Judaism by Gentiles according to Josephus”, *HTR* 80:4 (1987), 419, прим. 30), который считает, что эта позиция даже “не требует опровержения”, я полагаю ее обсуждение в работах, в той или иной степени касающихся проблемы историчности Деяний, необходимым, особенно учитывая, что в основе скептицизма Кробеля лежат определенные теоретические положения. См. критическую оценку позиции Кробеля в Th. M.Finn, “The God-fearers Reconsidered”, *CBQ* 47 (1985), 75—84.

<sup>21</sup>В Дура Европос, Апамее и Алеппо (Сирия; последняя из упомянутых синагог систематически не исследовалась), в Приене, Сардах, Мопсуестии (Малая Азия), на греческих островах Делосе и Эгине, в Стобах (Македония), в Филиппополе (совр. Пловдив), в Херсонесе (Крым), в Остии и в Бова Марина (Италия), в Хамман Лиф (Тунис), в Лепчис Магна (Северная Африка), в Эльче (Илица) (юго-восточная Испания); см. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 100-103; R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora* (Leiden/Boston/Köln, 1998, *Handbuch der Orientalistik*, Abt. 1, Bd 35).

<sup>22</sup>См., например, B.D.Mazur, *Studies on Jewry in Greece*, I (Athens, 1953), 15-24.

<sup>23</sup> О синагогах в диаспоре см. ценное исследование Кробеля в *ANRWII* 19,1 (1979), 477-510; см. также *Ancient Synagogues: The State of Research*, ed. J.Gutmann (Ann Arbor, 1981); Rutgers, *The Hidden Heritage*, 97-135.

означало ли слово θεοσεβής■ язычника-квазипрозелита, или было эпитетом, отмечающим особое благочестие иудея. Под влиянием авторитета великого эпиграфиста Л. Робера, который не находил оснований считать θεοσεβής термином,<sup>15</sup> второе решение получило наибольшее распространение.

На этой стадии в дискуссию весьма энергично вмешался А.Т. Кробель.<sup>16</sup> Кробель не отрицал того, что σεβόμενοι/φοβόμενοι τον θεόν в Деяниях употреблены терминологически. Но он поставил под сомнение сам *факт* существования иудействующих маргиналов. Кробель настаивал на том, что появление такой группы в тексте Деяний служило керигматической цели: “Это был символ, необходимый Луке для того, чтобы показать, что переход христианства в языческий мир осуществился легитимно, без потери христианством своих ветхозаветных корней. Иудейская секта христиан совершила его по Божьей воле ... Но этому есть оправдание и в самой иудейской истории: свидетельство тому — боящиеся Бога”.<sup>17</sup>

Аргументация Кробеля покоится на археологическом фундаменте. Кробель полагает, что количество информации о еврейской диаспоре, ставшей сейчас доступной исследователям, “позволяет реконструировать еврейскую жизнь исключительно на основе археологических находок”,<sup>18</sup> а “поскольку архео-

<sup>15</sup>См. особенно *NIS*, 39—45.

<sup>16</sup> Ср. оценку этого вторжения, сделанную Мерфи-О’Коннором (J. Murphy-O’Connor, “Lots of God-fearers? *Theosebeis* in the Aphrodisias Inscription”, *RB* 99:2 (1992), 418): “Кробель посадил кошку в клетку с голубями”.

<sup>17</sup>A.T.Kraabel, “The God-fearers Meet the Beloved Disciple”, *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, eds. B. A. Pearson, A. T. Kraabel, G. W. E. Nickelsbourg, N. R. Peterson (Minneapolis, 1991), 280; ср. также другие статьи Кробеля и, в особенности, первую: “The Disappearance”, 113-126; “Synagoga Caeca”, 219-246; “Immigrants, Exiles, Expatriates, and Missionaries”, *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*, eds. L. Bormann, Kelly Del Tredici, A. Stadhartinger (Leiden/New York/Köln, 1994), 71-88; “The God-Fearers — a Literary and Theological Invention”, *Biblical Archaeology Review* (Sept.—Oct., 1986), 47-53 (в соавторстве с R. S. MacLennan).

<sup>18</sup>Kraabel, “The Disappearance”, 115.

иудеем, и о чем мы знаем на основании других источников, были шаббат, кашрут (диетические законы), обрезание.”<sup>25</sup>

Только комбинирование данных, полученных из источников разного рода, и их перекрестная проверка могут привести к достаточно надежным результатам.<sup>26</sup> Но в любом случае, независимо от решения вопросов теоретического рода, позиция Кробеля, отрицающего наличие следов боящихся Бога в эпиграфическом материале, оказалась несостоятельной после того, как в научный оборот была введена надпись из Афродисиады. Но прежде чем обсуждать эту замечательную надпись и то значение, которое она имеет для проблемы квазипрозелитов в Деяниях Апостолов, полезно будет познакомиться с остальными эпиграфическими памятниками, в которых упоминается слово *θεοσεβή?*, обычно рассматриваемое в науке как эпиграфический эквивалент употребленным Лукой терминам.

## 2. Свидетельства о боящихся Бога

*CIJV 500, Noy, JIWE 2, 627 (i), Рим.*

Αγρίππᾱ? Φο-  
ύσκου Φαινί-  
οτο? θεοσεβή?

“Агриппа, сын Фуска, фенесиец, боящийся Бога (*или* благочестивый)”.

Надпись выбита на мраморной плите; под текстом изображения двух лулабов и венка.

Родной город Агриппы, Фена, был центром Трахонитиды в Сирии. Шюрер считал, что Агриппа входил в секту, члены которой именовали себя *θεοσεβεῖ?*, и которая, согласно Кириллу

<sup>25</sup>Goodman, “Jews and Judaism”, 219.

<sup>26</sup>Такая же переоценка возможностей археологических источников, которая обнаруживается в работах Кробеля, свойственна Макленнану: R.S. MacLennan, *Early Christian Texts on Jews and Judaism* (Atlanta, 1990). Последний предельно трезво судит о границах возможностей источников литературных, но теряет критический подход при обращении к источникам археологическим, что в результате создает искаженную картину.

верным будет наше представление о значении, числе и роли синагог в диаспоре первого века, если мы будем опираться только на археологические данные?

Для доконстантиновского периода существует поразительный контраст между обилием эпиграфических христианских памятников во Фригии при скромности литературной традиции о существовании христианства в этом регионе, с одной стороны, и богатой литературной традицией о христианстве на малоазийском побережье Эгейского моря, где эпиграфическая информация практически отсутствует, с другой.<sup>24</sup> Картина, выстроенная только при помощи археологии или же только на основе литературных данных, является заведомо искаженной.

Наконец, мнение Кробеля о том, что археология решает наши проблемы, в целом, излишне оптимистично. Отдавая должное важности информации, которую мы можем извлечь из археологических свидетельств, стоит помнить и о том, что археология по самой своей природе не может дать полной картины культурной и религиозной жизни. Позволю себе привести еще одну цитату из упомянутой чуть выше в этой главе статьи Гудмена: “Стоит задаться вопросом, каким было бы представление историков об иудаизме, если бы они были лишены возможности черпать сведения из литературных текстов и были ограничены лишь археологическими находками и надписями. Сомневаюсь, чтобы им удалось установить, что иудаизм отличался от большинства других религий тем, что являл собой систему или некоторое количество систем со сложной мифологией, основанной на завете и откровении на горе Синай... Ни одно из археологических и эпиграфических свидетельств не содержит ни малейшего намека на действительно важные характеристики иудаизма, известные по позднеантичным еврейским и христианским источникам: центральное место, занимаемое Писанием, его публичное чтение и объяснение. Чтобы понять это, нам понадобилось бы больше надписей, подтверждающих существование должности литургических чтецов, а ведь такие надписи поразительно редки. Ничто в иконографии не подсказывает нам, что тем основным, что делало иудея иудеем, и о чем

<sup>24</sup> S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, II (Oxford, 1993), 38.

СИЛ 754, Делилер (Лидия).

[Τ]ῇ ἁγίῳτ[άτῃ]  
 [σ]υναγωγῇ  
 τῶν Εβραίων  
 Ευστάθιο?  
 5 6 θεοσεβῆς  
 υπέρ νμίας  
 του ἀδελφοῦ  
 Ἑρμοφίλου  
 τὸν μασκαύ-  
 10 λην ἀνέθη-  
 κα αμα τῇ νόμ-  
 φῇ μου Ἀθα-  
 νασία.

“Священной синагоге евреев я, Евстафий, боящийся Бога (*или* благочестивый), в память о брате Термофиле, поставил лохань для омовений<sup>32</sup> вместе с моей невестой (*или* невесткой)<sup>33</sup> Афанасией”.

Надпись сделана на прямоугольной колонне и датируется III в. поР.Х.

Дейсманн не сомневался в том, что Евстафий был прозелитом.<sup>34</sup> Бикерман, Беллен и Вилкокс считали его квазипрозелитом.<sup>35</sup> Робер, который придерживался точки зрения, что все надписи, где появляется слово θεοσεβής относятся к евреям,

<sup>32</sup>Обычно μασκαύλης рассматривается как транскрипция др.-евр. לַחֲשִׁי; см., например, *CIJU* 754; Lifshitz, *DF*, 28. Однако Хемер настаивает на том, что правильной др.-евр. формой является לַחֲשִׁימָה (С. Hemer, “Reflections on the Nature of New Testament Greek Vocabulary”, *ТунВ* 38 (1987), 73, прим. 27).

<sup>33</sup>Фрей переводит νόμφη как “невеста”, Лифшиц (*DF*, 31 сл.) принимает трактовку Робера — “невестка”.

<sup>34</sup>А. Deissmann, *Light from the Ancient East*, англ. пер. (London, 1927, переизд.: Grand Rapids, 1978), 452, прим. 2.

<sup>35</sup>Bickerman, “The Altars of the Gentiles”, 158, прим. 58; H. Bellen, “Συναγωγή τῶν Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβῶν. Die Aussage einer bospornischen Freilassungsinschrift (*CIRB* 71) zum Probleme der ‘Gottfürchtigen’”, *ЈАС* 8/9 (1965-1966), 175; Wilcox, “The ‘God-Fearers’ in Acts”, 102, 118, прим. 1.

Александрийскому,<sup>27</sup> существовала в Финикии и Палестине.<sup>28</sup> Однако о существовании этой секты в Фене нам ничего не известно. В целом, θεοσεβή? в этой надписи можно толковать двояко: или как термин, означающий принадлежность Агриппы к язычникам-квазипрозелитам, или как почетный эпитет.

C/L<sup>2</sup> 202, Noy, *JLWE* 2, 392, Рим.

[--- τοῦδεα προσή-  
(αὐτό? - θ)εοσεβή?  
[??-----]νον  
[-----]ν

“Еврейка прозелитка ... боящаяся Бога (*или* благочестивая)” (?)<sup>29</sup>

Надпись сохранилась на обломке мраморного саркофага из катакомбы Vigna Randanini (“Виноградник Ранданини”) в Риме. Рядом с надписью находится изображение меноры, что, как полагал Зигерт, говорит в пользу датирования надписи III в. по Р.Х.<sup>30</sup>

Фельдман заметил, что если восстановление Фрея правильно, то в надписи речь идет или о двух лицах (о прозелитке и о боящемся/боящейся Бога), или об одном лице (о прозелитке, боящейся Бога).<sup>31</sup> Последнее немедленно приводит на ум обсуждавшийся выше стих Деян 13:43, но фрагментированность надписи и серьезные сомнения в правильности восстановления Фрея не позволяют торопиться с выводами.

<sup>27</sup>*De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, 3.92 (PG 68, 281 BC).

<sup>28</sup>E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 (Leipzig, 1909<sup>4</sup>), 174, прим. 70.

<sup>29</sup>Леон отвергает восстановление θεοσεβή? (ν=η), предложенное Фреем, который понимал это слово как имя собственное, и в своем восстановлении его вообще элиминирует: [- -]εο? έβί[ωσε βίον κοι?]νόν (Leon, *The Jews*, 292, N9 202). Ной (*JLWE* 2, 392) принимает интерпретацию Леона, хотя и сомневается в восстановлении βίον κοινόν и считает, что N в конце стк. 4 “похоже принадлежит словам υμών или αὐτόν в конце формулы “в мире ... покой” или же слову έποίησεν”.

<sup>30</sup>Siegelt, “Gottesfürchtige”, 156, прим. 8.

<sup>31</sup>Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’”, 204, прим. 24.

обряда жертвоприношения язычникам вовсе не возбранялось — уже в Ветхом Завете есть указания на этот счет.<sup>40</sup> Римские императоры и цари птолемеевского Египта, от имени которых или во имя безопасности которых делались приношения в синагоги, никакого отношения к синагогам не имели. Далее, если все три лица, упомянутые в надписи, являются евреями, как это считает Требилко, и если θεοσεβή? означает “благочестивый”, то представляется крайне необычным, что почетный эпитет стоит рядом с именем дарителя, а не покойного. Обычно принято — и эта практика сохраняется по сей день — воздавать почести умершему. Все это делает более вероятным, что θεοσεβή? в этой надписи является термином, — более вероятным, но и только. Утверждать уверенно, что Евстафий был квазипрозелитом, на основании надписи невозможно.

CIJ I<sup>2</sup> Lifshitz, *Prolegomenon* 731e, Родос.

Εύφροσύνα θεοσεβή?  
χρηστά χαίρε.

“Евфросина, боящаяся Бога {или благочестивая},  
достойная, прощай”.

Надпись сделана на прямоугольном алтаре из черного мрамора.

Решить, является ли θεοσεβή? в этой краткой эпитафии техническим термином или эпитетом, невозможно.<sup>41</sup>

W.R.Paton, E.L.Hicks, *The Inscriptions of Cos* (Oxford, 1891)  
№ 278, Кос.

Ειρήνη θεο-  
σεβή? χρηστ-  
ή χαίρε.

“Эйрене, боящаяся Бога {или благочестивая}, достой-  
ная, прощай”.

Надпись расположена на небольшой стеле. По форме сигмы Зигерт датирует ее римским временем.<sup>42</sup>

<sup>40</sup>Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 309—313.

<sup>41</sup>См. L. Robert, *Études Anatoliennes: Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure* (Paris, 1937), 441, прим. 5.

<sup>42</sup>Siegelt, “Gottesfürchtige”, 156, прим. 4.



или уж в самом крайнем случае к прозелитам, обратив внимание на присутствие артикля перед θεοσεβή?, расценил ее как такой крайний случай: “Евстафий может быть прозелитом, но, конечно, не симпатизирующим иудаизму”.<sup>36</sup>

Под впечатлением от знаменитой надписи из Афродисиады, где θεοσεβεί? перечислялись отдельным списком после членов иудейской общины и носили греческие имена, в отличие от членов общины, издатели переработанного и дополненного английского издания Шюрера обратили внимание на возможный контраст между посвятителем, который носил греческое имя, и термином Εβραῖοι, который иногда мог означать иудеев, говоривших на древнееврейском или арамейском языках<sup>37</sup> и носивших, как правило, еврейские имена. Это сопоставление привело их к выводу о несколько большей вероятности того, что Евстафий был боящимся Бога квазипрозелитом, а не евреем или прозелитом.<sup>38</sup>

Требилко предлагает иную линию аргументации. Если Евстафий был язычником-квазипрозелитом, рассуждает Требилко, то следовательно и его брат Гермофил этническим евреем не был, а это означает, что Евстафий должен был бы в своей посвятительной надписи указать его статус квазипрозелита или прозелита. “Малоправдоподобно, — замечает Требилко, — чтобы Евстафий, будь он чтущим Бога, сделал посвящение в синагоге в память о своем брате, если Гермофил сам никак с синагогой не был связан”. Требилко считает более вероятным, что все трое лиц, упомянутых в надписи, были евреями и что θεοσεβή? означает “благочестивый” и тем самым в надписи отмечено особенное благочестие Евстафия.<sup>39</sup> Логика этого рассуждения меня не убеждает. Не существует причин, по которым квазипрозелит не мог сделать дар синагоге в память о ком-то, кто с синагогой никак связан не был. Язычники посылали свои дары в Храм и совершали жертвоприношения — вернее, совершали их, разумеется, священники в Храме, но оплатить совершение

<sup>36</sup>Robert, *NIS*, 43-45. Робер считал, например, прозелиткой нееврейку Капитолину; см. ниже с. 111 слл.

<sup>37</sup>О возможных значениях термина Εβραῖοι? и его соотношении с Ἰουδαῖο? см. подробнее с. 273.

<sup>38</sup>Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 167.

<sup>39</sup>Trebilco, *Jewish Communities*, 162.

тов. Исходит Требилко из того, что в Сардах, где члены еврейской общины принимали деятельное участие в городской жизни и где размеры и декоративное убранство синагоги (мозаики, фонтан в переднем дворе) поражали воображение, сложились особенно благоприятные условия для пробуждения интереса местного населения к образу жизни и религии евреев. Такого рода интерес, в свою очередь, мог привести к тому, что местные язычники восприняли некоторые иудейские обычаи и часть их перешла в статус квазипрозелитов.<sup>45</sup> Все это вполне правдоподобно, но не исключает альтернативной интерпретации.

СИЛ 748, Милет.

τόπο? Εἰουδέων τῶν καὶ θεοσεβίων.<sup>46</sup>

“Место евреев, которые также именуются боящимися Бога (или благочестивыми)”.

Надпись датируется II — началом III в. по Р.Х. Она была найдена вместе со многими другими *in situ* — в пятом ряду скамей милетского театра.

Эта коротенькая надпись из пяти слов породила длительную полемику и обширную литературу.<sup>47</sup> Прежде всего, озадачивают слова τῶν καὶ. Что означает “евреи, которые также именуются θεοσεβεῖς”? Такое имя выглядит несколько неожиданным в качестве самоназвания общины. Не случайно некоторые исследователи считают необходимым исправить текст

<sup>45</sup>Trebilco, *Jewish Communities*, 158 сл.

<sup>46</sup>Первый издатель надписи Дейссманн (Deissmann, *Light*, 451 сл.), а вслед за ним Шюрер (*Geschichte*, 3, 174, прим. 70), Бертрам (*TDNT*, III, 125), Робер (*NIS*, 169) и Требилко (*Jewish Communities*, 159 сл.) понимают θεοσεβίων как род. пад. множ. числ. от θεοσεβῖοι (название, аналогичное именам групп, типа Λεοντίοι и т.п.). Фрей (*СИЛ II 748*) и Хоммель (H. Hommel, “Juden und Christen im kaiserzeitlichen Milet”, *IM25* (1975), 183) — как род. пад. множ. числ. от θεοσεβεῖς.

<sup>47</sup>Ср. замечание Т. Раджак (T. Rajak, ‘Jews and Christians as Groups in a Pagan World’, “*To See Ourselves as Others See Us*”: *Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity*, eds. J. Neusner, E.S. Frerichs (Chico, 1985), 258): “Эти несколько слов из Милета дают не меньше пищи для размышлений, чем длинная надпись”.

Имя Эйрене хорошо засвидетельствовано среди евреев и обычно передает еврейское имя Саломея.<sup>43</sup> Надпись не дает однозначного подтверждения того, что Эйрене была квазипрозелиткой.

Шесть надписей с θεοσεβή? были найдены в синагоге в Сардах. Две из них были обнаружены в центральной части мозаики в переднем дворе синагоги.<sup>44</sup> \* \* \*

Robert, *NIS* № 3; Lifshitz, *DFYI*.

Αύρ(ήλιο?) Εὐλό-  
γιο? θεο-  
σεβή? εὐ-  
χήν ἐτέ-  
λεσα.

“Я, Аврелий Евлогий, боящийся Бога (*или* благочестивый), исполнил обет”.

Robert, *NIS* № 5; Lifshitz, *DF* 18.

Αύρ(ήλιο?)  
Πολύιππο?  
θεοσεβή? εὐ-  
ξάμενο? ἐ-  
πλήρωσα.

“Я, Аврелий Полипп, боящийся Бога (*или* благочестивый), дав обет, исполнил”.

Роберт считал авторов обеих надписей евреями на том основании, что надписи были найдены в синагоге. Это мнение разделяет и Лифшиц. Требилко, однако, отметил, что это отнюдь не самоочевидно. Он полагает, что θεοσεβή? в этих надписях вполне может быть термином, обозначающим квазипрозелита.

<sup>43</sup> Robert, *NIS*, 44.

<sup>44</sup> Еще четыре надписи, датированные после 320 г., будут опубликованы Кроллем в готовящемся томе материалов синагоги в Сардах (№ 22, 57, 59, 66). До выхода этого издания с ними можно ознакомиться в Trebilco, *Jewish Communities*, 252, прим. 60.

Независимо от того, какую из перечисленных интерпретаций считать более удачной, следует отметить, что надпись все-таки не дает нам твердого основания утверждать, что в Милете существовала группа боящихся Бога. “Иные интерпретации возможны, ни одна не является решающей”.<sup>51</sup>

*CIG 2924, Lifshitz, DF30, Траллы (Кария).*

Καπετωλίνα  
 ἡ ἀξιόλογ(ο?) καί  
 θεοσεβή(?) <π>οήσα-  
 σα τό παμ βάτρο[v]  
 5 ἐσκούτλωσα τ[0v]  
 [ά]ναβασμόν ὑπ[έρ]  
 εὐχη? ἐ<α>vτη? [και?]  
 πεδίων τε καί ἐγ-  
 γόνων. Εὐλογία.

“Я, Капитолина, достойная упоминания и боящаяся Бога (*или* благочестивая)<sup>52</sup>, сделав весь постамент, украсила мозаиками лестницу по обету за себя, детей и внуков. Благословение”.

Надпись датируется III в. по Р.Х.

Она считалась христианской и по этой причине не была включена Фреем в *CII*. Робер первым связал эту надпись с си-нагогой в Траллах.<sup>53</sup> Капитолина принадлежала к весьма известной семье, среди членов которой был проконсул Азии, сена-

<sup>51</sup> Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 54.

<sup>52</sup> Лифшиц читает ἡ ἀξιόλογ(ωτάτη) καί θεοσεβ(εστάτη).; Робер (*NIS*, 44) считает, что также возможно чтение ἡ ἀξιόλογ(ωτάτη) καί θεοσεβίης.; в Schürer, Vermes, Miliar, Goodman, 3,1, 167 предпочтеное отдано варианту ἀξιόλογ(ο?) καί θεοσεβ (ή?). В христианских надписях θεοσεβή?, как правило, стоит в превосходной степени. Не является ли объяснением этой особенности то, что положительная степень была термином с особым значением? Позже, когда категория квазипрозелитов ушла с исторической сцены и разница в значении между положительной и превосходной степенью приобрела обычный характер, христиане продолжали использовать превосходную по традиции.

<sup>53</sup> Robert, *Études Anatoliennes*, 411.

в этом месте и заменяют τὸν καὶ на καὶ τὸν,<sup>48</sup> полагая, что в надписи речь идет о двух различных группах — иудеях и язычниках-квазипрозелитах. Другие предпочитают оставить надпись без изменений и видят в θεοσεβεῖς почетный эпитет, отмечающий особое благочестие евреев. На это можно возразить вслед за Лифшицем, что театр является не самым лучшим местом для евреев объявлять о своем благочестии. По предположению Лифшица надпись была сделана театральной администрацией. Однако публичное признание язычниками благочестия евреев также выглядит как-то не убедительно. Следовательно, полагает Лифшиц, речь идет о двух группах — евреях и квазипрозелитах, которые театральная администрация, зная об их близости и не слишком вникая в тонкости, объединила в одной надписи.<sup>49</sup>

Иную линию интерпретации предложил Хоммель, который также не считает нужным исправлять текст надписи. Проанализировав формулу ὁ καὶ, он пришел к заключению, что наша надпись принадлежит к категории, которую он назвал “syntetischer Relativsatz” (в отличие от “parathetischer Relativsatz”), и предложил переводить ее как “Место (не просто евреев, но только тех) евреев, которые именуются также боящимися Бога”. Хоммель полагает, что места в театре были резервированы для одной группы — квазипрозелитов, которых жители Милета называли иудеями, поскольку те посещали синагоги и были как-то связаны с иудейской общиной Милета.<sup>50</sup> \* \* \* \* \*

<sup>48</sup>Например, Schürer, *Geschichte*, 174, прим. 70 и в последнее время Раджак (*10c. eit*), которая предлагает следующее объяснение: “Неправильные грамматические конструкции, неверные идиомы и простые ошибки, заключающиеся в перестановке слов, вполне обычны в такого рода провинциальных объявлениях”. Ср. также Trebilco, *Jewish Communities*, 161.

<sup>49</sup>Lifshitz, *DF*, 25 сл.

<sup>50</sup>Hommel, “Juden und Christen”, 184 сл. См. критический разбор гипотезы Хоммеля в Trebilco, *Jewish Communities*, 161, хотя, надо заметить, не все аргументы Требилко опровергают построения Хоммеля. Например, если исходить из того, что надпись была сделана театральной администрацией, то используемое Хоммелем свидетельство Диона Кассия (37.17.1) о том, что именем Ἰουδαῖοι называют не только евреев, но всех, кто перенимает обычаи евреев, к какой бы нации они ни принадлежали, является вполне законной параллелью к милетской надписи.

ровительство же иудейской общине и симпатии к иудаизму — иное дело. В этом Капитолина была не одинока.<sup>57</sup> Означает ли это, что Капитолина принадлежала к категории боящихся Бога? Такое объяснение представляется наиболее правдоподобным, и ее надпись, казалось бы, может рассматриваться как подтверждение того, что слово θεοσεβής в ней употреблено как термин, обозначающий определенную категорию. Но на это можно возразить, что в благодарность за то, что Капитолина сделала дорогой подарок общине, украсив место религиозных собраний, последняя могла дать ей почетный титул *индивидуально*. Или же, что сама Капитолина, назвав себя благочестивой, хотела этим подчеркнуть свой пиетет перед иудейским Богом. Таким образом, хотя надпись Капитолины и дает некоторые основания рассматривать θεοσεβής в ней как термин, тем не менее их явно недостаточно, чтобы *утверждать*, что Капитолина принадлежала к определенной категории.

Noy, *JWE* 1 12, Лориум.

ἐνθάδε ἐν εἰρήνῃ κεῖτε Ῥουφεῖνος ἀμύμων  
θεοσεβής ἀγίων τε νόμων σοφίης τε συνίστατο·  
ἐτών κα' ἡμ(ερών) ἢ ὥρ(μ) νυ(κτός) ἰ.

“Здесь в мире покоится Руфин безупречный, боящийся Бога (*или* благочестивый), знаток святы законов и мудрости. Он прожил 21 год, 8 дней, (умер) в 10 часу ночи”.

Эта метрическая эпитафия плохо поддается датировке. Ной предлагает широкий диапазон — от II до IV вв. по Р.Х.

Трудно решить, был ли Руфин евреем, квази прозелитом или язычником. Упоминание о святы законах, казалось бы, говорит в пользу первого решения, но он мог быть специалистом по *lex sacra* римлян,<sup>58</sup> или даже (хотя это менее вероятно) христианином.<sup>59</sup> Как и во всех предыдущих случаях, значение θεοσεβής на основании этой надписи не поддается определению.

<sup>57</sup> См. ниже с. 138.

<sup>58</sup> Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 31.

<sup>59</sup> См. обсуждение различных вариантов и ссылки на литературу в Noy, *JWE* 1, *loc. cit.*

тор и пожизненный жрец Зевса Ларасия в Траллах.<sup>54</sup> Нетсомнений, что еврейкой Капитолина не была.

Можем ли мы быть уверенными, что, по крайней мере, в этой надписи θεοσεβής имеет терминологическое значение? Робер считал Капитолину прозелиткой. Требилко с ним не соглашается: “Если бы дело обстояло именно так, то иудейская община в синагогальной надписи с гордостью бы об этом объявила, учитывая важное положение, которое занимала Капитолина”<sup>55</sup>. Требилко прав, отвергая интерпретацию Робера, хотя его конкретный аргумент мне не кажется убедительным. Община могла сколь угодно гордиться тем, что имеет в своих рядах столь высокопоставленную особу, но у Капитолины могли иметься свои соображения, по которым она не пожелала сделать факт своего религиозного обращения всеобщим достоянием. Начиная с правления Адриана, в империи действовали законы, запрещающие обращение в иудаизм. Хотя они касались прежде всего мужчин (обрезание приравнивалось к кастрации, которая в соответствии с Lex Cornelia de sicariis et veneficiis для римских граждан каралась ссылкой и конфискацией имущества) и хотя они явно не применялись в некоторых частях империи,<sup>56</sup> тем не менее женщина из высокопоставленной семьи могла проявлять осторожность. Но не это главное. Став прозелиткой, Капитолина должна была бы перестать участвовать в отправлении государственных культов, оборвать все свои социальные связи, отказаться от жизни дамы из знатной и богатой семьи. Это в высшей степени маловероятно. Пок-

<sup>54</sup> Гроаг считал, что Капитолина этой надписи, будучи христианкой, не может быть одним лицом с известной из другой надписи Клавдией Капитолиной, которая была женой Тита Флавия Стасикла Метрофана, сенатора и пожизненного жреца Зевса Ларасия в Траллах. Но он признал, что она должна была принадлежать к той же семье (E. Groag, “Notizen zur Geschichte kleinasiatischen Familien”, *JAN* 10, 1907, 283). Робер (*loc. cit.*), первым опровергший христианскую принадлежность надписи, не сомневался в идентичности обеих Капитолин. Требилко (*Jewish Communities*, 157) также не ставит ее под сомнение. Однако, как представляется, в таком вопросе нужна большая осторожность.

<sup>55</sup> Trebilco, *Jewish Communities*, 252, прим. 56.

<sup>56</sup> Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 43 слл.

“Здесь лежит Епархия, боящаяся Бога {или благочестивая), которая прожила 55 лет, 6 дней. Твой сон среди благих”.

Надпись датируется III — IV вв.

Фрей считал, что *theosebes* было частью имени Епархии.<sup>61</sup> Некоторые видят в самом факте транслитерации греческого слова подтверждение того, что оно являлось термином.<sup>62</sup> Однако, как верно отметил Зигерт, вряд ли стоит придавать этому особенное значение, учитывая, что в еврейских римских надписях смесь языков и транслитерации греческих слов и фраз встречаются достаточно часто.<sup>63</sup> В который раз мы оказываемся в ситуации, когда обе альтернативные интерпретации равно возможны. То же самое относится и к следующей латинской надписи.

<sup>61</sup> *CIIP*, Index. Noms propres latins, 625. Ср. замечание Фельдмана (Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’”, 204, прим. 24: “Фрей, который постоянно стремился найти симпатизирующих иудаизму в своих надписях, совершает ошибку, не распознав возможного кандидата на эту роль здесь”.

<sup>62</sup>См., например, Hommel, “Juden und Christen”, 174, прим. 38; L. H. Feldman, “Proselytes and ‘Sympathizers’ in the Light of the New Inscription from Aphrodisias”, *REJ* 148:3-4 (1989), 41; L.Kant, “Jewish Inscriptions in Greek and Latin”, *ANRW* II, 20,2, 688.

<sup>63</sup>Siegert, “Gottesfürchtige”, 175. В качестве параллели Зигерт цитирует две латинские надписи: *CIJ* F 482 = Noy, *JWE* 2, 564 (*dicea, osia, filentolia*) и *CIJ* I<sup>2</sup> 210 = Noy, *JWE* 2, 343 (*dormitio tua in dicaeis*); ср. также *CIJ* I<sup>2</sup> 224 = Noy, *JWE* 2, 379 (*en irene ae cymesis su*) и многие другие (см. список в Noy, *JWE* 2, с. 714, к которому следует добавить *JWE* 2, 343). О смешении языков в римских катакомбах, где иногда греческие слова в эпитафиях имеют латинские окончания, а латинские слова транслитерированы по-гречески и наоборот, см. D.Noy, “Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy”, *JJS* 48:2 (1997), 300-311. Об аналогичном смешении языков в Венозе см. D.Noy, “The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa”, *Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, P.W. van der Horst (Leiden/New York/Köln, 1994, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, 21), 175.



E.Pfuhl — H. Möbius, *Die ostgriechischen Grabreliefs* (Mainz am Rhein, 1979), № 1697, происхождение неизвестно.

Ἐπιθήρση τῷ θεοσε-  
βῇ κ<α>ί Θεοκτίστη  
τὰ τέκνα Μα<ρ>κιανο?  
καί Ἐπιθήρση? μετά  
5 τῶν ἀδελφῶν ἐκ τῶν  
εἰδείων μνήμη? χάριν.

“Эпитерсу, боящемуся Бога (или благочестивому) и  
Феоκτισе их дети, Маркиан и Эпитерс, с братьями  
(поставили эту стелу) за свой счет ради памяти”.

Эпитафия датируется III в. по Р.Х. и высечена на мраморной стеле под рельефом, изображающим мужчину, лежащего на ложе, сидящую женщину и мальчика, совершающего возливание на алтарь.

И надпись, и рельеф естественным образом вписываются в языческий контекст. Однако при этом нельзя полностью исключить того, что Эпитерс был квазипрозелитом в языческой семье и его дети-язычники решили отметить этот факт на надгробном памятнике.

В двух латинских надписях греческое слово θεοσεβῇ? дается в латинской транслитерации.

C/L<sup>2</sup> 228, Noy, *JLWE* 2, 207, Рим.

Hic posita Ep<sup>ar</sup>-  
chia theose-  
bes que [v]i-  
xit annos LV  
5 d(ies) VI dormi-  
tio tua in bfonis?]<sup>60</sup>

<sup>60</sup>Такое восстановление принято Леоном (*Jews in Rome*, 297, № 228) на основании параллели в *CIL* I<sup>2</sup> 250. Фрей и Ной читают in bono со ссылкой на де Росси (J.B. de Rossi), который утверждал, что видел именно это слово на отдельном фрагменте надписи. Другие варианты восстановления: in p[ace] и in dfomino]. См. ссылки на лит. в *CIL* и *JLWE*2; ср. также van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 117.

падеж.<sup>68</sup> Характерно, что в безусловно языческих надписях сохраняется конструкция с родительным падежом.<sup>69</sup>

В одной из латинских эпитафий, датирующейся III — V вв., содержится формула, не имеющая параллелей в других надписях:

C/I<sup>2</sup> 642, Noy, *JLWE* 1, 9, Пула (Пола).

Aur(elius) Soter et Aur(elius)  
Stephanus Aur(eliae)  
Soteriae matri pientissimae religioni  
5 Iudeicae metuenti  
f(ili) p(osuerunt).

“Аврелий Сотер и Аврелий Стефан Аврелии Сотерии, преданнейшей матери, чтущей иудейскую религию, ее сыновья поставили (этот памятник)”.<sup>70</sup>

Имя Аврелии Сотерии известно из другой эпитафии, которую она поставила своей воспитаннице (*alumna*).<sup>71</sup> Эпитафия начинается с формулы *Dis Manibus*, которая несколько повышает вероятность того, что Аврелия была квазипрозелиткой, хотя языческая формула *Dis Manibus* встречается изредка и на еврейских надгробиях.<sup>72</sup> Впрочем Сотерия было достаточно

<sup>68</sup>Diehl, *ILCV* 3359a, 3416a, 4779, 6. В христианских надписях используется также причастие *timens*: *ILCV*, 1172, 1339, 1340, 1341.

<sup>69</sup>*CIL* VI 390a (Рим).

<sup>70</sup>Издатели по-разному соединяли слова *matri pientissimae religioni Iudaicae metuenti*. Фрей отделил *religioni Iudaicae* от *metuenti*: “à Aurelia Soteria, leur très bonne mère, de religion juive, craignant (Dieu)”. Лейк (*BC* V, 89) соединил *pientissimae* и *metuenti*: “very devout fearer of the Jewish religion”. Перевод, предложенный Ноем, представляется предпочтительным: “their very devout mother, a fearer of the Jewish religion”.

<sup>71</sup>*CIJV* 641 = Noy, *JLWE* 1, 202.

<sup>72</sup>Siebert, “Gottesfürchtige”, 153, прим. 4. Зигерт обращает внимание на то, что она достаточно часто встречается на христианских надгробиях (более ста примеров IV-V вв.). Он приходит к заключению о том, что формула D.M. не несет никакой религиозной нагрузки и ставится на надгробиях как особый надгробный знак: “diente nur mehr als Kennzeichen einer Grabinschrift”.

*CIIP*, Lifshitz, *Prolegomenon*, 619a; Noy, *Jl WE* 1, 113 (Lauridia hypogeum, Веноза).

Marcus  
teuseves  
qui vixit  
annu qui-  
5 ndecim hic  
receptus est in pac<e>.

“Марк, боящийся Бога (*или* благочестивый), который прожил пятнадцать лет, пребывает здесь в мире”.

Надпись вырезана на мраморной дощечке, которая была укреплена на гробнице в северо-западной галерее склепа в Венозе и датируется IV—V вв. Это первый известный нам случай, когда человек, названный θεοσεβής?, похоронен на еврейском кладбище, хотя и в той его части, где на надгробиях отсутствует характерная еврейская символика.<sup>64</sup>

Помимо надписей с θεοσεβής?, в дискуссиях, связанных с поисками эпиграфических следов боящихся Бога, обычно обсуждаются также латинские эпитафии со словом *metuens*, которое сопоставляют с φοβούμενο? τον θεόν Деяний.<sup>65</sup> В некоторых надписях содержится полная формула *deum metuens*.<sup>66</sup> Форма *deum* может рассматриваться и как винительный падеж единственного числа, и как родительный падеж множественного<sup>67</sup> — последнее автоматически перевело бы надпись в ряд языческих. Причастие *metuens* обычно управляет родительным падежом, но в христианских надписях, которые во многих отношениях сохраняют преемственность по отношению к еврейским, при нем постоянно ставится винительный

<sup>64</sup>Noy, *JlWE*1, XVII.

<sup>65</sup>*CIJV* 5,285, 524, 529,642 = Noy, *JlWE*2, с. 508 сл., № 626 i, ii, iii, iv; Noy, *JlWE* 1, 9.

<sup>66</sup>Штерн считает, что определение *metuens* может быть осмыслено только как сокращение полной формулы и поэтому не сомневается в его терминологическом характере: “Трудно представить, чтобы *metuens* или *σεβόμενο?* использовалось в общем значении ‘религиоз-*нШ*’” (*GLAJII*, 105).

<sup>67</sup>Ср. Siegert, “Gottesfürchtige”, 152.

к северу, востоку и юго-востоку от музея были найдены камни с еврейской символикой (менора, лулаб, шофар), и это позволяет предположить, что еврейский квартал с синагогой находился неподалеку от места, где была сделана находка. Надпись нанесена двумя разными резчиками на двух сторонах прямоугольной стелы, имеющей в верхней части коническую форму. На обеих сторонах сделаны добавления другой рукой (или руками). Издатели надписи полагают, что стела стояла слева от входа в синагогу, так что посетитель видел сначала сторону а, которая объясняла ему, что представляло собой помещение, к которому он подходил, и имена жертвователей, а, входя в помещение, он видел сторону б, на которой был продолжен список жертвователей. Сторона о, состоящая из 27 строк, начинается следующим текстом:

Θεά? βοηθό?, πατέλλα? 50[-c.2-]  
 Οἱ ὑποταταγμέ-  
 νοι τη? δεκαν(ία?)  
 των φιλομαθω[v]  
 5 των κέ παντευλογ(-ων)  
 εἰ? ἀπενθησίαν  
 τω πλήθι ἐκτίσα[v]  
 ἐξ ἰδίων μνήμα

“Бог наш заступник. Дарители (дар, здание) благотворительной столовой (?)”<sup>75</sup> [Вариант: Да поможет Бог дарителям (дару, зданию) благотворительной

<sup>75</sup>По сообщению Фельдмана, Боверсок (Bowersock), который видел фотографии надписи лучшего качества, чем те, что доступны читателям книги Рейнолдс и Танненбаума, выразил серьезные сомнения в правильности чтения *πάτελλα* (см. Feldman, “Proselytes and ‘Sympathizers’”, 287), но они не обоснованы. Благодаря любезности г-жи Рейнолдс, я получила возможность увидеть надпись во время посещения Афродисиады и убедиться в правильности данного чтения. Впрочем, именно эта часть надписи вполне отчетливо видна и на фотографиях, напечатанных в книге. Интерпретация *πάτελλα* как столовой была решительно отвергнута М. Вильямс (M. Williams, “The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias — a Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?”, *Historia* 51:3 (1992), 297—310. Многие из критических наблюдений Вильямс справедливы,

распространенным именем,<sup>73</sup> и поэтому мы не можем быть уверены в том, что в обеих надписях упоминается одна и та же женщина.

Итак, все эпиграфические источники, содержащие слово θεοσεβή?, которые были предметом обсуждения до настоящего момента, не могут ни подтвердить, ни опровергнуть существования определенной категории симпатизирующих иудаизму язычников-квазипрозелитов. Интерпретации надписей исследователями и предпочтение того или иного толкования зависели, в первую очередь, от их теоретических установок. Находка надписи в Афродисиаде изменила ситуацию радикально, и с момента введения в научный оборот эта надпись сделалась центральным моментом дискуссии о боящихся Бога.

Самая большая грекоязычная еврейская надпись была найдена в 1976 г. во время строительства музея в Афродисиаде археологом К. Т. Зримом и издана спустя одиннадцать лет Д. Рейнолдс и Р.Танненбаумом.<sup>74</sup> Нет уверенности, что стела, на которой находятся надписи, была обнаружена *in situ*, однако

<sup>73</sup>См. статистику в Noy, *JJWE*1, с. 17,285 сл.

<sup>74</sup>Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*. Я не могу не выразить своего недоумения по поводу некоторых ремарок в краткой статье Мерфи-О'Коннора (Murphy-O'Connor, "Lots of God-fearers?"), который назвал публикацию невразумительной (*obscure*) и этим объяснил отсутствие серьезной дискуссии после выхода книги. Он жалуется на то, что исследователи вынуждены полагаться на предварительные публикации, в которых некоторые детали надписи были искажены. После подобного вступления он предлагает в своей статье, в сущности, резюме книги Рейнолдс-Танненбаума. Все это является прискорбным искажением истинного положения дел. За появлением на книжном рынке книги Рейнолдс и Танненбаума, которую можно было бы назвать образцовой, если бы не досадно низкое качество фотографий надписи (за что вина полностью лежит на издательстве), последовали оживленные дебаты, как это будет видно из их разбора чуть дальше в этой главе; см. также обсуждение последней стадии продолжающейся дискуссии о надписи в *SEG* 41 (1994), 302 сл., № 918. То, что дискуссия осталась Мерфи-О'Коннору неизвестной, с качеством книги никак не связано, и таким образом опасность, что "эта надпись может проникнуть в область новозаветных исследований в форме наблюдений, сделанных до того, как полный текст надписи стал доступным", научному сообществу не угрожает.

Далее следует список имен 18 человек (семь с патронимиками),<sup>77</sup> из которых трое обозначены как прозелиты: Σαμουήλ ἀρχιδ(εκανο??) προσήλυτο?), Ἰωση? προσήλυ(το?), Εἰωσηφ Εὐσεβίου προσή(λυτο?) и двое как θεοσεβεῖ?: Ἐμμόνιο? θεοσεβ(ή?), Ἀντωνίνο? θεοσεβ(ή?). На левом поле на уровне строк 9—17 другой рукой нанесено еще одно имя.

Сторона *b* состоит из 61 строки (первая полностью утеряна), далее перечислены имена 55 человек (24 с патронимиками). После оставленного резчиками свободного места следует еще один список из 52 имен (15 или, возможно, 17 с патронимиками), начинающийся словами καὶ ὅσοι θεοσεβεῖ? = θεοσεβεῖ?. Некоторые имена как в верхней, так и в нижней части списка снабжены указанием на профессиональные занятия их носителей, например, τέκτων (плотник), χρυσοχό? (золотых дел мастер), λαχα(νοπώλη??) (зеленщик), Ἰκono(γράφο??) (художник, скульптор) и т.д. Девятеро из нижней части списка являются членами городского совета (βουλευτή?).

Датировать надпись весьма сложно, так как характер письма отличается от обычного для Афродисиады. Исходя из анализа ономастического материала и особенностей написания букв, издатели приходят к выводу, что наиболее правдоподобной датой для стороны *b* является начало III в. по Р.Х. Terminus post quem определяется наличием в тексте имени Αἰλιανό?,

<sup>77</sup> Все имена в надписи мужские. Единственное возможное исключение — Ἰαηλ в стк. 9 стороны *a*. Гипотеза о том, что Иаэль является женским, а не мужским именем, взвешенная и отброшенная издателями, нашла свою защитницу в лице Б. Брутен: B. Brooten, "The Gender of Ἰαηλ in the Jewish Inscription from Aphrodisias", *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamentary Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell on the occasion of his sixtieth birthday*, eds. H.W. Attridge, J.J. Collins, Th.H. Tobin, 1990, Resources in Religion, 5), 163—173; *ead.*, "Iael προστάτη? in the Jewish Donative Inscription from Aphrodisias", *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, 149—162. См., однако, Mussies, "Jewish Personal Names", который доказывает, что Иаэль может быть и мужским именем в соответствии с грамматическим родом, и женским именем, несмотря на грамматический род, но благодаря славе библейской Иаэли. Он считает, что само по себе имя не позволяет решить, какое из двух толкований верное, но что титул προστάτη? скорее все-таки указывает на мужчину, а не на женщину.

столовой]. Ниже перечислены (члены) десятки изучающих закон (учеников, знатоков закона), также известных как те, кто постоянно (ревностно) елавит Бога,<sup>76</sup> которые воздвигли для облегчения тягот общины из своих собственных средств (этот) памятник (это памятное здание). [Вариант: ... для облегчения печали в общине ... (это общественное надгробие)].

например, она совершенно правильно отмечает, что *tamhai* (תמח) — слово, которое, как полагают издатели надписи, и было передано по-гречески *pátēlla*, не засвидетельствовано для обозначения здания: этим словом, означающим “миска, тарелка” в Мишне, Тосефте и обоих Талмудах, называли сбор и ежедневную раздачу пищи беднякам. Однако та интерпретация, которую она предлагает (*δεκαρία* как погребальная ассоциация, *μνήμα* как синагогальный триклиний, *πατελλάδο*[?]) как повелительное наклонение — тогда вся строка должна означать призыв к Богу: “Положи <еду> на нашу тарелку”), менее убедительна, чем предложенная первыми издателями. Ср. G. Mussies, “Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources”, *Studies in Early Jewish Epigraphy*, 256 сл., который отметил, что реконструируемый Вильямс глагол *πατελλάδιδωμι* противоречит нормам греческого словообразования: первая часть сложного глагола должна была бы принять форму *πατέλλω*-, глагол *δίδωμι* не встречается в качестве второй части после существительного. Муссиес сначала предложил чтение *πατελλάδο*?, что в контексте надписи должно было бы означать “человек, раздающий благотворительные обеды” (“charity dish-man”) (*Mnemosyne* 44 (1991), 293—295, ср. обсуждение этой интерпретации в *BE* (1992), № 434, С. Brixhe, А. Panayotou), но позднее изменил свою точку зрения и предложил понимать *pátēlla* как как множ, число существительного среднего рода *pátēllon*/*batēllon*, а *do*[.] восстановить как *do*[i] или *do*[η]; по этой интерпретации перевод выглядит еледующим образом: “Пусть Бог-помощник даст пищу” (“Jewish Personal Names”, 257). Ван Миннен предлагает восстановление *πατελλάδο*[?] или *πατελλάδω*[v] и переводит строку: “Бог — помощник (тех, кто *πατελλδδε*?” (“Gott ist der Helfer der *πατελλδδε*?”). Ван Миннен предлагает параллель для слова *πατελλά*? (“eine Imbissinhaber”), не замеченную первыми издателями, из византийской надписи неизвестного происхождения (P. van Minnen, “Drei Bemerkungen zur Geschichte des Judentums in der griechisch-römischen Welt”, *ZPE* 100 (1994), 255-257).

<sup>76</sup>*παντευλογ*[οὐντε?] — правдоподобное восстановление Рейнолдс-Танненбаума (*op. cit.*, 35), см. иную оценку в Mussies, “Jewish Personal Names”, 257 сл.

Появление этого редкого имени на обеих сторонах камня говорит в пользу одновременного изготовления надписей. Относительная редкость итацизмов, отсутствие геминации согласных, только один случай упрощения удвоенного согласного ( $\Sigma\alpha\beta\acute{\alpha}$ -Bios<sup>-</sup>), правильное употребление дательного падежа — все это, по мнению издателей, также свидетельствует в пользу более ранней датировки. Существует сходство между буквами на стороне айв надписи на статуе Демоса из Афродисиады, скорее всего относящейся к III в. по Р.Х., а также надписью III или середины IV в. из синагоги в Сардах. Наконец, причиной предпочтения более ранней даты является отсутствие в надписи древнееврейского или каких-либо следов знакомства с ним. Это плохо согласуется с поздней датой, так как, начиная примерно с 400 г., древнееврейский язык, судя по документальным памятникам, получает распространение в еврейских общинах западной диаспоры. Исходя из приведенных соображений, Рейнолдс и Танненбаум датируют обе стороны надписи одним временем и считают сторону *b* продолжением текста, начатого на стороне *a*.

В списке имен на стороне *b* обращает на себя внимание контраст между двумя его частями. В верхней почти половина имен имеет иудейскую окраску (транслитерация библейских имен, их иреческие эквиваленты и т.д.). При анализе ономастики с точки зрения этнической принадлежности имен всегда необходимо проявлять известную долю осторожности. Например, среди евреев были широко распространены греческие и латинские имена (включая теофорные), и поэтому быть диагностическим признаком они не могут. Еврейские же имена распространения в окружающем мире не получили — исключение составляет христианская среда, да и то христиане включили в свой ономастикой лишь специфический и весьма ограниченный набор еврейских имен. Поэтому большая концентрация еврейских имен в первой части списка говорит о том, что в ней перечислены этнические евреи — члены общины в Афродисиаде. Это становится еще более очевидным при сопоставлении с нижней частью списка, начинающегося словами  $\kappa\alpha\iota\ \delta\sigma\iota\ \theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$ . Из шестидесяти трех имен в ней лишь два имеют иудаистскую окраску ( $\text{Εὐ}\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\theta\iota\omicron$ ?,  $\text{Ο}\rho\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\omicron$ ?), одно является семитским ( $\text{Ι}\omicron\upsilon\nu\beta\alpha\lambda\omicron$ ?), два относятся к тем греко-римским



которое распространяется не ранее правления Адриана. Отсутствие *πονη Αὐρήλιος*? или его дериватов, получивших широкое распространение после эдикта Каракаллы, указывает на 212 г. как на *terminus ante quem*. С такой датировкой хорошо согласуется обилие имен на *-vos* и *-rivos*, распространение которых как раз началось в это время. Если же отказаться от этой датировки, то тогда надпись следовало бы отнести ко времени не ранее конца IV в., а может быть, даже к V в., т.е. к периоду, Когда римская система имен, бывшая в ходу после эдикта Каракаллы, вышла из употребления.<sup>78</sup> Однако издатели считают, что форма букв и их расположение на строке не соответствуют такой поздней дате.<sup>79</sup> \* \*

Надпись на стороне *a* нанесена гораздо менее искусной рукой. Некоторые эпиграфические особенности характерны для V или даже VI в. Однако Рейнолдс и Танненбаум, хотя и с известной долей осторожности, склоняются к более ранней дате — III в. Аргументы сводятся к следующему. Все особенности письма, заставляющие заподозрить более позднюю дату, находят параллели в III в. и могут быть объяснены низкой квалификацией резчика и/или работой по эскизу, выполненному скорописью. Список имен на стороне *a* имеет те же особенности, что и на стороне *b*: имя *Αὐτὼνίος*? указывает на время Антонина Пия как на вероятный *terminus post quem*, имя *Αὐρήλιος* и его дериваты полностью отсутствуют. На обеих сторонах встречается нигде не засвидетельствованное имя *Αὐτίεος*, которое О. Массон считает графическим вариантом написания не засвидетельствованного *Ἀντίαιος*, производного от *Ἀντίπας*, в свою очередь, являющегося деминутивом от *Ἀντίπατρος*.

<sup>78</sup> Это соображение не было учтено Вильямс (Williams, “The Jews and Godfearers”, 311, прим. 4), которая считает, что раз в надписи отсутствуют *gentilicia*, отсутствие *gentilicium* Аврелий не может иметь особого значения, и предпочитает “широкую дату приблизительно середины III в.”.

<sup>79</sup> На IV в. как дате надписи настаивает Ботерманн (H. Botermann, “Griechisch-jüdische Epigraphik: zur Datierung der Aphrodisias-Inschriften”, *ZPE* 98 (1993), 187—194), которая полагает, что единственным основанием для датировки, предложенной издателями, является отсутствие имени Аврелий (“Reynolds einziges Argument ist das Fehlen des Gentilnomens Aurelios”).

καρτερεῖν τη προσευχή ἐπι-  
τροπευούση? τη? συνάγω-  
γῃ? των Ιουδαίων καί θεόν  
10 σέβων.

освобождаю в молельне Эльпия, моего вскорм-  
ленника,<sup>82 \* \* \* \* \*</sup><sup>89</sup> чтобы он был гарантирован от беспокой-  
ства и захвата со стороны кого-либо из моих  
наследников, при условии усердия по отношению  
к молельне, под опекой иудейской общины, и по-  
читая Бога”.

<sup>82</sup> Издатели *CIRB* вслед за Ю.Ю. Марти (см. ниже, прим. 83) принимают чтение Ἐλπία[v]~α .τη? θρεπ[ή?]. Они мотивируют это тем, что в конце строки видны следы буквы, которая вписывается в четырехугольник. Однако фотографии этого, как будто, не подтверждают. Принятое здесь восстановление [ἐμ]α[v]τη? θρεπ[όν] было предложено И.И.Толстым (*CIRB*71, комментарий) и С.Я.Лурье (Б.Надэль, “Филологические и дипломатические заметки к Боспорским манумиссиям”, *ВДИ* № 1 (1958), 145). Надэль (“Actes d’affranchissement des esclaves du Royaume du Bosphore et les origines de la *manumissio in ecclesia*”, *Symposion, 1971: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, hrsg. v. H. J. Wolff (Köln/Wien, 1975), 270) и Лифшиц (*Lifshitz, Prolegomenon*, 683a), принимающие чтение Ἐλπία[v] ἐμ]α[v]τή?, не учитывают, что между ЕАПИА и Α есть место только для двух букв. Беллен (Bellen, “Συναγωγή”, 174) увидел на присланной ему фотографии надписи после ЕАПИА букву Ε, это, похоже, не подтверждается знакомством с фотографиями, сделанными под разными углами, хотя Ε и должно было стоять на камне. Предложенное им чтение Ἐλί<δ>α ἐμ]α[v]τη? θρεπ[ήν], т.е. восстановление имени вольноотпущенницы, а не вольноотпущенника (что, разумеется, делает эмендацию в конце надписи, где причастие σέβων стоит в форме мужского рода, необходимой) менее вероятно, чем пропуск конечного -v в винительном падеже, который хорошо засвидетельствован в греческих надписях римского времени, ср. примеры из Пантикапея *CIRB* 81, 82, 103, 89 (для последней надписи отмечено Яйленко, см. В.П.Яйленко, “Материалы по боспорской эпиграфике”, *Надписи и языки древней Малой Азии, Кипра и античного Северного Причерноморья* (М., 1987), 61 сл., № 47). О пропуске конечного -v см. K. Dieterich, *Untersuchungen Zur Geschichte der griechischen Sprache von der Hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr.* (Leipzig, 1898), 89 слл.; A.Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung*

именам, что были особенно в ходу среди евреев (·Αλέξανδρο?, Ζωτικόν?), а все остальные являются обычными греческими и римскими именами. Сопоставление частей списка имен со всей очевидностью демонстрирует, что во вторую часть были включены неевреи. Таким образом, можно констатировать, что по крайней мере в одной надписи в одном конкретном городе Малой Азии в начале III в. по Р. Х. слово θεοσεβή? было использовано как термин для обозначения некой группы, связанной с иудейской общиной и ее поддерживавшей. Как следует интерпретировать этот факт в свете обсуждавшихся выше эпиграфических свидетельств, в которых встречается слово θεοσεβή?? Можно ли распространить на них полученную информацию? Что можно сказать о θεοσεβεῖ? и об их отношениях с иудейской общиной в Афродисиаде на основании этой надписи?

Начну со второго вопроса. Тот факт, что двое боящихся Бога были членами десятки знатоков закона, ревностно славящих Бога, заставило издателей надписи, а вслед за ними многих исследователей поверить в то, что они были членами иудейской общины, хотя и “не вполне кошерными”, иными словами, имевшими более низкий статус, чем этнические евреи.<sup>80</sup> Если дело, действительно, обстояло таким образом и симпатизирующие иудаизму язычники могли быть членами иудейских общин, то это имеет очень важное значение и в корне меняет наше видение жизни евреев в диаспоре. Многие представления тогда нуждаются в пересмотре, а источники — в новом прочтении. Для подтверждения вывода о том, что язычники-квази-прозелиты в Афродисиаде входили в иудейскую общину, Рейнолдс и Танненбаум ссылаются в качестве параллели на надпись из Пантикапея (CIRB 71):<sup>81</sup>

[·<sup>0.1</sup>~]+<sub>A</sub>++[-с-6-]<sub>KA</sub>[·]  
 κου ἀφίημι ἐπὶ τῇ? προσευ-  
 χῇ? Ἐλπία<v> [ἐμ]α[v]τῇ? θερεπ[όν]  
 δπω? ἐστὶν ἀπαρενόχλητο?  
 5 καὶ ἀνεπίληπτο? ἀπὸ παντός?  
 κληρονόμου χωρί? του προσ-

<sup>80</sup> Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 55; Trebilco, *Jewish Communities*, 153; Kant, “Jewish Inscriptions”, 698 сл.

<sup>81</sup> Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 54.

Тем не менее от эмендации Беллена-Лифшица, как представляется, необходимо отказаться. Причины состоят в следующем:

1. Грамматическая неправильность в этой надписи не является чем-то необычным для боспорских надписей.<sup>\* 90</sup>

2. В пантикапейских манумиссиях этого типа обычно перед вольноотпущенником ставятся два условия: во-первых, он должен с почтением относиться к иудейской религии, во-вторых, он должен работать в иудейской молельне или для нее.<sup>91</sup> Принятие эмендации Беллена-Лифшица исключает в этой манумиссии одно из условий.

3. Слово θεοσεβή? ни разу не встречается в боспорских надписях. Во всех остальных манумиссиях, в которых упоминается συναγωγή των Ἰουδαίων, эти слова стоят в конце надписи, причем состояние надписей позволяет утверждать, что эти слова, действительно, завершают текст и после них никаких добавлений сделано не было. Сомнительно, чтобы община имела два

Christians”, 259; Trebilco, *Jewish Communities*, 155 сл.; Cohen, “Crossing the Boundary”, 32; Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions*, 144.

<sup>90</sup>См. литературу, посвященную отклонениям от грамматических норм в боспорских надписях, в Nadel, “Actes”, 278, прим. 33.

<sup>91</sup>Традиционная формула в боспорских и фаногорийских манумиссиях — εἴ? τὴν προσευχὴν θωλεῖα? τε καὶ προσκαρτερήσεω? ; см. CIRB 71, 73, 985, Д.И.Даньшин, “Фанагорийская община иудеев”, ВДИ № 1 (1993), 59-72 = Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, AIFCS, 5, App. III “Inscriptions from the Bosporan Kingdom”, (в соавторстве с С.Р.Тохтасевым), 238. Обычное значение θωλεῖα — “лечь”, в боспорских слово манумиссиях явно приобрело особое значение — нечто вроде “почитание, уважительное отношение”; подробнее см. ниже. Обсуждение слова προσκαρτερήσι? см. в CIRB. Интерпретация Надэля, который считал, что вольноотпущенник получал свободу при условии выполнения определенных хозяйственных работ при молельне, представляется весьма убедительной; см. Б.И.Надэль, “Об экономическом смысле оговорки χωρί? εἴ? τὴν προσευχὴν θωλεῖα? τε καὶ προσκαρτερήσεω?”, ВДИ № 1 (1948), 203—206; *id.*, “Филологические и дипломатические заметки к Боспорским манумиссиям”, ВДИ № 1 (1958), 139—141; B. Nadel, “O starogreckich napisach dotyczacych Zydow z rejonu Moiza Czamego”, *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego* 33 (1960), 79—82; *id.*, “Actes d’affranchissement”, 276, прим. 27.

Надпись датируется I в. по Р.Х.\*<sup>83</sup> Она принадлежит к серии боспорских манумиссий, совершенных в синагоге, в соответствии с которыми вольноотпущенник оставался под опекой иудейской общины.<sup>84</sup> Беллен и Лифшиц, обратив внимание на грамматическую неправильность конца надписи καὶ θεὸν σεβῶν, независимо друг от друга предложили одну и ту же эмendaцию: θεο{v}σεβῶν.<sup>85</sup> В результате этого исправления гарантом акта манумиссии оказывается συναγωγή τῶν Ἰουδαίων καὶ θεοσεβῶν, что можно понять двояко: или “община иудеев и боящихся Бога” или “община иудеев, которые также являются благочестивыми”.<sup>86</sup> Если согласиться с эмendaцией Беллена-Лифшица и принять первый вариант перевода, который в данном контексте представляется все-таки более правдоподобным,<sup>87</sup> то у нас появляется эпиграфическое подтверждение существования боящихся Бога как отдельной группы, входящей в иудейскую общину и признанной этой общиной.<sup>88</sup> Такая интерпретация надписи была одобрена и принята большинством исследователей.<sup>89</sup> \* \* \*

*der KOINH* (Strassburg, 1901), 173; G.Mihailov, *La langue des inscriptions grecques en Bulgarie* (Sofia, 1943), 74; L.Threatte, *The Grammar of Attic Inscriptions*, 1 (Berlin/New York, 1980), 636 слл. Гибсон (E. L. Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosphorus Kingdom*, Tübingen, 1999, Texts and Studies in Ancient Judaism, 75, с.161) принимает греческий текст Лифшица; “... Эльпия (Elpias), сына моей вскормленницы”, но сопровождает его переводом текста Беллена: “... мою рабыню Эльпиду (ты slave Elpis)”!

<sup>83</sup> Ю.Ю. Марти, “Новые эпиграфические памятники Боспора”, *ИГАИМК* 104 (1935) 66, № 5; Лифшиц (*CIJ* I<sup>2</sup>, *Prolegomenon*, 683a) ошибочно сообщает, что издатели *CIRB* датируют ее II в.

<sup>84</sup> *CIRB* 70, 72, 73.

<sup>85</sup> Bellen, “Συναγωγή”, 171—176; B.Lifshitz, “Notes d’épigraphie grecque”, *RB* 76 (1969), 95 сл.; см. также *CIJ* I<sup>2</sup>, *Prolegomenon*, 683a.

<sup>86</sup> Nadel, “Actes”, 278.

<sup>87</sup> См., например, Trebilco, *Jewish Communities*, 156.

<sup>88</sup> Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 54; Trebilco, *Jewish Communities*, 156.

<sup>89</sup> См., например, Siegelt, “Gottesfürchtige und Sympathizanten”, 158 сл.; Hommel, “Juden und Christen”, 175, прим. 38; Simon, “Sur les débuts”, 518 сл.; Schürer, *Jerusalem*, Miliar, Goodman, 3, 1, 166, 168; Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 54, Rajak, “Jews and

шей эпиграфической иллюстрацией к тому, о чем говорил в Деяниях Апостолов Лука), но не дает никакого основания говорить о том, что квазипрозелиты были членами синагоги. Участие некоторых квазипрозелитов в загадочной десятке (δεκάβια) еще не подтверждает их членства в общине — так участие в университетском семинаре еще не делает *сотрудником* университета. Надпись из Милета, резервирующая места в театре, не может служить параллелью хотя бы потому, что то значение, которое имеет в виду Гибсон (“места для евреев и боящихся Бога”), получается только в результате конъектуры.<sup>94</sup> Таким образом, чтобы обосновать конъектуру в одной надписи, она ссылается на конъектуру в другой. Но даже если бы в тексте надписи стояло то, что Гибсон хочет, чтобы там стояло, то и в этом случае милетская надпись лишь в очередной раз подтвердила бы, что боящиеся Бога были в дружеских отношениях с евреями и сидели вместе с ними в театре. Членство боящихся Бога в общине подтвердить милетская надпись не может. Пантикапейская манумиссия с тем значением, которое она получает с конъектурой Беллена-Лифшица, параллелей не имеет. У нас нет ни одного случая, чтобы иудейская община официально включала в свой состав язычников.

То, что отсутствие (или наоборот, наличие) параллелей является при работе с древним материалом моментом первостепенной важности, сомнения не вызывает и делает следующее возражение Гибсон действительно заслуживающим внимания. Вслед за Надэлем, я считаю, что θεόν σεβων в нашей надписи стоит вместо слова θωπεία, которое входит в обычную для других манумиссий этого круга и трудную для понимания формулу χωρίς■ εις την προσευχήν θωπεία? τε καί προσκαρτερήσεω?. Я принимаю интерпретацию, согласно которой эта формула означает, что вольноотпущенник должен проявлять уважение к религии иудеев и выполнять некоторые хозяйственные работы при молельне. Гибсон считает такое понимание первой части формулы невозможным вследствие того, что слово θωπεία ни при каких обстоятельствах не может описывать уважительного отношения к религии. В самом деле, слово θωπεία в значении “уважительное отношение, почитание”, которое, начиная

<sup>94</sup> О милетской надписи см. подробнее с. 109 слл.

обозначения. Еще менее вероятным (хотя, конечно, полностью не исключенным) мне представляется существование в Пантикапее второй еврейской общины, в состав которой входили язычники-квазипрозелиты и которая не оставила никаких эпиграфических следов своего существования, кроме одной надписи, причем с ошибкой в названии общины.

Эта аргументация против эмецдация Беллена-Лифшица недавно была весьма решительно оспорена Гибсон.<sup>92</sup> Первое ее возражение основано на недоразумении. Гибсон цитирует мое замечание о том, что знакомство с фотографиями надписи не подтверждает чтения Беллена.<sup>93</sup> \* \* \* \* Речь у меня идет о прочтении Белленом на камне после имени раба буквы Е. Гибсон же странным образом относит это замечание к последним еловам надписи и вполне справедливо восклицает, что конъектура предполагает ошибку резчика и следовательно никак не может быть опровергнута ссылкой на камень.

Дальнейшие возражения носят уже более серьезный характер. Гибсон считает, что упоминание в нашей надписи общины иудеев и боящихся Бога, во-первых, не означает существования в Пантикапее двух общин, поскольку боящиеся Бога могли, как полагает Гибсон, вставить в название общины упоминание о себе, чтобы подчеркнуть свою принадлежность к ней, а во-вторых, упоминание об общине иудеев и боящихся Бога имеет параллели в надписях из Малой Азии — из таких параллелей она смогла привести только надписи из Афродисиады и из милетского театра. Позволю себе не согласиться. Надпись, фиксирующая акт манумиссии, носила официальный характер, и трудно себе представить, чтобы квазипрозелиты могли вольничать с официальным обозначением общины. Ни надпись из Афродисиады, ни надпись из милетского театра параллелями не являются. Первая показывает, что между иудеями и квазипрозелитами были тесные отношения (т.е. служит хоро-

<sup>92</sup> Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions*, 142 сл.

<sup>93</sup> I. A. Levinskaya, "The Inscription from Aphrodisias and the Problem of God-Fearers", *TynB* 41.2 (1990), 313; Levinskaya, *The Book of Acts*, App. III (в соавторстве с Тохтасьевым), 233 сл. В первом случае я воспроизвожу надпись по *CIRB*, во втором мы принимаем чтение, предложенное Толстым.

“Поэтому пока я жив, но уже столь близок к смерти, я еще раз напомним тебе о том, что я тебе советовал раньше, а именно, чтобы ты был справедлив к своим подданным, благочестив по отношению к даровавшему тебе царскую власть Богу и соблюдал его заповеди и законы, которые он ниспослал нам через Моисея.

Ни из благорасположения, ни уступив лести, или влечению, или какой-либо иной страсти ты не должен отвращаться от этих законов. Ибо если ты нарушишь законы, то отворишь от себя милостивое божественное благоволение и навсегда лишишься Его благого попечения”.

Гибсон полагает, что здесь *θωπεία* напрямую *противопоставлена* благочестивому исполнению закона и богопочитанию, и на этом основании считает невозможным то развитие значения слова, которое предложил Деренбург. Позволю еще раз не согласиться. Во-первых, предложенная Деренбургом параллель (независимо от того, принимать ее в качестве таковой или нет) как раз и предполагает возможность развития значения в двух, противоположных направлениях: корень, имевший в древнееврейском, арамейском и сирийском сугубо отрицательные коннотации: апостат, богохульник, безбожник, в арабском стало обозначать благочестивого правоверного мусульманина.” Во-вторых, предложенная Гибсон интерпретация цитаты из Иосифа Флавия натянута. Иосиф употребляет слово “лесть” в самом обычном значении и перечисляет ее среди прочих искушений, под влиянием которых человек может отклониться от праведного пути. Ведь не станет же Гибсон утверждать на основании этого места, что *χάρις*? (здесь “милость, благоволение, благорасположение к кому-либо”) противоположна богопочитанию. Иосиф Флавий противопоставляет благочестие, включающее в себя исполнение дарованных Богом законов, и отклонение от праведного пути под влиянием земных соблазнов и человеческих страстей. Пассаж Иосифа Флавия не помогает решить загадку употребления слова *θωπεία* (“лесть”) в боспорских манумиссиях.<sup>99</sup>

<sup>99</sup> BDBG, 337 сл.



с Деренбурга,<sup>95</sup> постулируется для боспорских манумиссий, в греческом языке не зафиксировано. Для Деренбурга было очевидным, что, если понимать  $\theta\omega\pi\epsilon\iota\alpha$  как “лесть”, то текст манумиссий становится бессмысленным. В поисках решения этой проблемы, и при этом мотивированного исходным значением слова, он предложил следующую гипотезу: в греческом языке людей, оторванных от родной почвы, под влиянием местных языков начались изменения, и слово, в основе значения которого лежало представление о почитании, но чрезмерном, преувеличенном и показном, стало означать просто “почитание”. В качестве параллели он привлек семитский корень  $hnp$ , который в древнееврейском и арамейском мог означать “лстивый, лицемерный”, а в арабском стал определять людей благочестивых, например, Авраама: “Ибрахим не был ни иудеем, ни христианином, а был он ханифом предавшимся и не был из многобожников”.<sup>96</sup> Гипотеза Деренбурга, за неимением лучшего (т.е. греческих примеров), была принята большинством исследователей, занимавшихся боспорскими манумиссиями.

Теперь Гибсон полагает, что она это лучшее нашла. Она ссылается на пассаж из Иосифа Флавия, который, как она утверждает, все проглядели.<sup>97</sup> Он находится в речи, с которой царь Давид перед смертью обращается к Соломону:

$\delta\acute{\iota}\circ\ \zeta\acute{\omega}\nu\ \epsilon\tau\iota\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\rho\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\tau\iota\ \tau\omega\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu\ \pi\alpha\rho\alpha\iota\nu\acute{\omega}\ \sigma\omicron\iota\ \tau\alpha\upsilon\theta'$  а  $\kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\phi\theta\eta\nu\ \sigma\upsilon\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ ,  $\delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \pi\rho\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ,  $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\ \delta\epsilon\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \tau\eta\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu\ \delta\epsilon\delta\omega\kappa\acute{\omicron}\tau\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ ,  $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu\ \delta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\lambda\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\varsigma$ ,  $\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\acute{\iota}\alpha\ \text{Μωϋσέος}\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\pi\epsilon\mu\psi\epsilon\nu\ \acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ ,  $\kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\eta}\tau\epsilon\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota\ \mu\acute{\eta}\tau\epsilon\ \theta\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \mu\acute{\eta}\tau'\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\ \mu\acute{\eta}\tau'\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\ \pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\tau\iota\ \theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\lambda\acute{\eta}\sigma\alpha\iota$ .  $\tau\eta\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\iota\upsilon\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \pi\alpha\rho\alpha\beta\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \nu\acute{\omicron}\mu\mu\alpha$ ,  $\kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\rho\omicron\varsigma\ \alpha\pi\alpha\nu\tau'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\eta}\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\psi\epsilon\iota\varsigma\ \pi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\iota\alpha\nu$ .<sup>98</sup>

<sup>95</sup>J.Derenbourg, “Les inscriptions grecques juives au nord de la mer Noire”, *Journal asiatique* 6 (1868), 537.

<sup>96</sup>Коран, III, 60 (перевод И.Ю.Крачковского).

<sup>97</sup>Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions*, 139.

<sup>98</sup>Josephus, A77.384—385.

до смерти хозяев, в отпускном документе может содержаться предупреждение о том, что нарушение оговоренных условий (например, выполнять все требования хозяев), приведет к наказанию этих временных рабов. Действительно, не обладавший гражданскими правами раб вынужден был идти навстречу желаниям хозяина и лстить своему господину, если тому это нравилось, — такое поведение в идеале невозможно было навязать человеку юридически свободному. Но это не имеет ничего общего с прямым оскорбительным и при этом юридическим требованием к бывшим рабам вести себя лстиво — только в случае, если “лесть” являлась бы не просто одной из многих негативных характеристик, а метафорой рабского поведения, можно было бы понять такое использование этого слова. Существует, однако, еще одна проблема, которая выпала из круга обсуждения. А между тем, она является едва ли не основной.

Лесть (θωπεία) всегда обращена к конкретному лицу, будь то человек, будь то божество (ср. Платон, “Законы” 948с, где речь идет о том, что наихудшие люди полагают, что боги помогут им в достижении несправедливой цели, благодаря лести и незначительным жертвам — σμίκρα δαχόμενοι θύματα καὶ θωπείας<sup>7</sup>). В данном случае от вольноотпущенника требуется лесть по отношению к зданию, в котором совершались религиозные действия, т.е. к религиозному институту. Независимо от аналогии с семитскими языками, интерпретация Деренбурга предполагает развитие на Боспоре значения слова “лесть” от “лести” как лицемерной и корыстной демонстрации уважительного отношения к кому-то к “лести” как к демонстрации (вследствие принятых обязательств) уважительного отношения к чему-то. И у нас есть основания полагать, что такое развитие было возможным. В “Критоне” Платона (50е 7-51Ь) Законы сравнивают отношение гражданина к институту — государству с отношением раба к господину или сына к отцу. Ни раб, ни сын не являются равноправными — первый с господином, второй с отцом. То же относится к гражданину и его отечеству. “Отечество драгоценнее и матери, и отца, — говорят Законы, — ... оно неприкосновеннее и священнее и в большем почете и у богов, и у людей — у тех, у которых есть ум, и что если Отечество сердится, то его нужно почитать (σεβέσθαι), уступать (ὑπείκειν) и угождать (θωπεύειν) ему больше, нежели

Утвердившись в мысли, что *θωπεία* противоположна богопочитанию, а следовательно, не может обозначать никаких религиозных обязательств, Гибсон аргументирует иную интерпретацию термина, которая содержится в переводе Харрилла: раболепство, лат. *obsequium* (“покорность, угодливость”).<sup>100</sup> Вольноотпущенники, по этой интерпретации, должны были работать при синагогах<sup>101</sup> с рабским угодничеством. Но для такого семантического сдвига в значении *θωπεία* необходимо, чтобы лъстивость воспринималась как диагностическая характеристика рабского поведения. В обоснование своего понимания слова Гибсон приводит цитату из Филона Александрийского, который говорит, что лъстивое, неискреннее, лицемерное поведение, при котором слова не отражают мыслей, является совершенно рабским (*δουλοπρεπέστατα*).<sup>102</sup> Цитата выбрана неудачно. Ибсон забывает упомянуть, что Филон здесь рассуждает о рабстве в стоическом духе как о *моральной*, а не о юридической концепции: любой юридически свободный человек — раб, если он поддается своим страстям, а любой добродетельный человек, если даже он продан в рабство, свободен.<sup>103</sup> В следующем параграфе Филон прямо говорит, что добродетельный человек, даже если он оказывается в положении раба, вызывает почтение у окружающих и является господином того, кто его купил, явно имея в виду рассказ о продаже в рабство Диогена.<sup>104</sup> \* \* Действительно, в случаях когда по условиям манумиссии вольноотпущенники продолжают пребывать в рабском состоянии

<sup>100</sup>J.A.Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (Tiibingen, 1995), 175. Гибсон, которая знакома с книгой Харрилла, тем не менее не упоминает о его интерпретации и соответственно переводе интересующей нас фразы и забывает включить их в сводную таблицу 7 на с. 136.

<sup>101</sup>Гибсон принимает то понимание слова *προσκαρτέρησις*?, которое было предложено Надэлем.

<sup>102</sup>Рыбо, *Quod omnis probus liber sit*, 99.

<sup>103</sup>Ср. определение Хрисиппа (DL VII 122): “Только [мудрец] свободен, тогда как дурные люди — рабы. Ведь свобода — это возможность действовать самостоятельно (*ἐξουσίαν αὐτοπραγίας*), а рабство — лишение действовать самостоятельно (*στέρησιν αὐτοπραγίας*?).”

<sup>104</sup>DL VII 29-30. Я благодарна Майлсу Берниету, обратившему мое внимание на филоновский контекст и на важное для обсуждаемой проблемы место из “Критона” Платона, о котором речь пойдет ниже.

к хирургическому вмешательству, в случае литературного текста, мы рискуем внести в него редакторские изменения — мы можем даже улучшить его, и часто соблазн сделать это очень велик. В случае с надписью мы рискуем создать никогда не существовавший факт, и в конечном счете, не бывшее прошлое.<sup>107</sup>

Все вышеизложенное заставляет меня еще раз со всей определенностью повторить: текст боспорской манумиссии необходимо оставить без исправлений. А в той форме, в какой этот текст вышел из рук резчика, он не может служить параллелью для надписи из Афродисиады.

Если мы откажемся от этой, по меньшей мере, сомнительной параллели, то какие основания у нас остаются, чтобы утверждать, что θεοσεβεῖς в Афродисиаде были членами иудейской общины? Те, кто склоняются к этому мнению и даже распространяют возможность членства на другие общины,<sup>108</sup> особенно упирают на присутствие боящихся Бога среди членов десятки (δεκάτια). Надо признаться, природа этого института далеко не ясна.<sup>109</sup> Это могла быть гильдия, благотворительное общество, это мог быть batlanim, гарантировавший кворум во время синагогальных служб. Решить, что это было, без дополнительных данных невозможно. Не все из перечисленных институтов требовали, чтобы их участники были членами иудейских общин. Надпись из Афродисиады, без сомнения, демонстрирует, что отношения общины и квазипрозелитов были тесными. Но здесь нужно остановиться. Утверждать, что квазипрозелиты были членами общины, означает идти дальше, чем позволяет источник.

Вернемся к первому вопросу. Можно ли распространить информацию, извлеченную из афродисиадской надписи, на другие, в которых упоминаются θεοσεβεῖς? Самым модным словом среди современных исследователей иудаизма периода

<sup>107</sup> Некоторые исследователи, писавшие об этой надписи, даже не упоминали о том, что чтение, на которое они ссылаются, — эмендация; см., например, Cohen, “Crossing the Boundary”, 32.

<sup>108</sup> Ср., например, Kant, “Jewish Inscriptions”, 690: “Боящиеся Бога часто были членами иудейских синагог”.

<sup>109</sup> См. подробное обсуждение возможных интерпретаций в Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 28—38.

отцу”<sup>105</sup>. У Платона в этом контексте *θωλεῖν* (“льстить, угрожать”) оказывается в одном ряду с *σεβέσθαι* (“почитать”). О неискренности или корыстности или о рабской *приниженности* гражданина, недостойной свободного человека, здесь речи не идет. Но при этом такое отношение для разумного гражданина является *обязательным*. Сравнение с рабом не исключает того, что гражданин должен вразумлять Город и Отечество, когда этого требует справедливость (“Критон”, 51c). Иначе говоря, слово *θωλεῖν* здесь употреблено по отношению к институту и вполне нейтрально, без оскорбительных коннотаций описывает отношения между гражданином и государством. На Бос по-ре, я полагаю, от вольноотпущенника требовалось то же отношение к молельне, т.е. к религиозному институту, для которого по условиям манумиссии он обязан был работать, что и от гражданина в платоновском примере к государству.

В чем могло проявляться такого рода отношение, иными словами, что реально могло стоять за подобным условием освобождения? Очевидно, что для работающего при синагоге язычника минимальным требованием должно было являться доброжелательное и уважительное отношение к иудейской религии. Вряд ли иудеи потерпели бы работника, насмехающегося над вещами, для них священными, или же по их поводу иронизирующего. От работника не требовалось становиться прозелитом. Но почитать иудейского Бога — *θεόν σεβείν*, как об этом прямо сказано в обсуждаемой боспорской манумиссии, он был обязан.

И последнее. Аргументы, которые я приводила против эмэндации Беллена-Лифшица, могут кому-то показаться убедительными, кому-то менее убедительными, кому-то, как Гибсон, вовсе неубедительными. Но дело не только и не столько в конкретных аргументах. Обсуждая эту поправку, Надэлл отметил, что, в сущности, вопрос здесь нужно ставить в плоскости методологической: оправдана ли филологическая эмэндация в ситуации, когда можно найти интерпретацию, не прибегая к филологической хирургии.<sup>106</sup> Мой ответ: нет. Прибегая

<sup>105</sup> Перевод М. С. Соловьева с единственным изменением: *σεβέσθαι* передано как “почитать” вместо “бояться”.

<sup>106</sup> Nadel, “Actes”, 278.

согласен с тем, что члены десятки представляли собой “тех, кого исследователи Нового Завета обычно называют боящимися Бога”, но при этом настаивает, что остальные были язычниками и что поддержать еврейский благотворительный институт, полезный для всего города, их заставило “чувство иражданского долга”. Что касается оказавшихся среди спонсоров членов городского совета, то они, как полагает Мерфи-О’Коннор, были заинтересованы или в голосах избирателей, или в предотвращении волнений в среде “еврейского пролетариата”.<sup>113</sup> Констатируя, что в соответствии с его интерпретацией, в одной и той же надписи одно и то же слово используется в разных значениях, он делает общее заключение: “значение термина следует в каждом случае определять в зависимости от контекста”.<sup>114</sup> Проблема в том, что при такой минималистской интерпретации “контекстом” оказываются наши представления о том, что могло быть (например, квази прозелиты могли быть тесно связаны с иудейской общиной), или чего быть не могло (например, члены городского совета не могли быть квазипрозелитами по определению).

Надпись из Афродисиады снабжает нас, как представляется, совсем иной информацией, нежели та, которую извлекает из нее Мерфи О’Коннор, и объясняет то, что раньше казалось противоречивым и непонятным. Она показывает, насколько *широкой* была категория квазипрозелитов. Рейнолдс и Танненбаум дали следующее описание этой категории: “Что же тогда представляет из себя боящийся Бога? Он тот, кого иудаизм привлекает в достаточной степени для того, чтобы он захотел прийти в синагогу, чтобы узнать больше; кто в результате

<sup>113</sup>Murphy-O’Connor, “Lots of God-fearers”, 422.

<sup>114</sup> По вполне понятной причине статья Мерфи-О’Коннора вызвала одобрение Кробеля: Kraabel, “Immigrants, Exiles”, 80 сл. Кробель, впрочем, никак не комментирует то, что, по крайней мере, θεοσεβείς, упомянутые на стороне *a* принадлежали, с точки зрения Мерфи О’Коннора, к той же категории, что и φοβούμενοι/σεβόμενοι Луки. Как и следовало ожидать, эта статья вызвала также полное одобрение Устиновой, поскольку интерпретация Мерфи-О’Коннора, подтверждает важный для нее тезис о том, что θεοσεβής редко (а точнее, почти никогда не) относится к определенной категории язычников (*The Supreme Gods*, 215).

Второго храма стало “разнообразие” (diversity). Традиционное прямолинейное разделение иудаизма на эллинистический и палестинский (которое в свое время было решительным шагом вперед) сейчас многим представляется устаревшим.<sup>110</sup> Иные вообще предпочитают говорить не о иудаизме, а об иудаизмах.<sup>111</sup> Религиозное разнообразие находят теперь не только в Палестине, но и в диаспоре, которую перестали видеть как некое единство.<sup>112</sup> \* Появление этой позиции было во многом спровоцировано сложившейся в науке практикой легко перемещать во времени источники, принадлежащие разным периодам, и использовать, например, Талмуд для объяснения реалий первого века. Реакция приобрела форму радикального скептицизма и отказа от каких-либо обобщений информации, полученной при анализе отдельного конкретного источника. Однако между крайними позициями “Все люди одинаковы” и “Каждый человек — это своя собственная вселенная” существует достаточно пространства для маневрирования.

Характерным примером излишней осторожности служит позиция Мерфи-О’Коннора, который отказывается распространить информацию, полученную при анализе одной части надписи, на другую часть той же самой надписи. Он проводит различие между теми θεοσεβείς, которые были членами “десятки” и, следовательно, тесно связаны с общиной, и остальными θεοσεβείς, упомянутыми в надписи, на том основании, что среди последних были члены городского совета, которые в силу своего положения были обязаны принимать участие в общественных языческих жертвоприношениях. Мерфи-О’Коннор

<sup>110</sup> О желательности раздельного изучения иудаизма в диаспоре и в Палестине см. Goodman, “Jews and Judaism”, 208. Противоположную позицию занимает J. A. Overman, “The Diaspora in Modern Study of Ancient Judaism”, *Diaspora Jews and Judaism*, 64—78.

<sup>111</sup> Overman, “The Diaspora”, 64; ср. название сборника *Judaisms and their Messiahs at the Turn of Christian Era*, eds. J. Neusner, W. S. Green, E. Frerichs (Cambridge, 1987). Критическую оценку этого подхода см. Rutgers, *The Jews in Rome*, 206 слл., который пользуется терминами “normal” и “common Judaism” по отношению к иудаизму диаспоры позднеантичного времени.

<sup>112</sup> Ср. заглавие книги: *Diasporas in Antiquity*, eds. S.J.D.Cohen, E.S. Frerichs (Atlanta, 1993).

к иудаизму, они оставались язычниками и не присоединились к избранному народу.

Некоторых из боящихся Бога от иудаизма отделял лишь один шаг, другие лишь добавили Бога иудеев к своему пантеону. Но если они проявляли хоть какую-нибудь заинтересованность по отношению к иудаизму, они могли считаться квазипрозелитами. Коэн разделил тех, кто симпатизировал иудаизму на семь категорий: к первой принадлежали те, кто восхищался какими-либо сторонами иудаизма, ко второй — те, кто признавал силу Бога иудеев тем, что включил его в языческий пантеон, к третьей — друзья-благотворители, к четвертой — практикующие какие-либо (иногда многие) иудейские ритуалы, в пятую входили почитатели иудейского Бога, отказавшиеся от многобожия, в шестую — присоединившиеся к общине, в седьмую — прозелиты, “ставшие иудеями”. Те, кто принадлежал к категориям 2—5, могли именоваться боящимися Бога, как, например, Корнелий, описанный Лукой в Деян 10. Корнелий попадает в категории вторую-четвертую, но не в пятую, поскольку как римский центурион он участвовал в языческих культах.<sup>118</sup>

Коэн совершенно правильно отметил, что у нас нет никаких оснований полагать, что все почитатели иудейского Бога в Римской империи в течение нескольких веков следовали одному и тому же жестко определенному образцу.<sup>119</sup> Такового просто не существовало. А вот некие широкие рамки существовали — и об этом свидетельствует надпись из Афродисиады. Гудмен полагает, что до II в. евреи не признавали в какой-либо формальной форме язычников-квазипрозелитов (или, что, по крайней мере, нам неизвестно о таком признании) и что изменение в отношении евреев к данной проблеме произошло как раз в тот период, когда появилась афродисиадская надпись.<sup>120</sup> Гудмен соглашается с модифицированным и несколько смягченным вариантом позиции Кробеля, которую понимает как отрицание существования “формальной категории языческих боящихся Бога, признанных иудеями в первом веке”.<sup>121</sup> Гудмен

<sup>118</sup>Cohen, “Crossing the Boundary”, 14 сл. См. ниже с. 219 слл.

<sup>119</sup>Cohen, “Crossing the Boundary”, 32.

<sup>120</sup>Goodman, *Mission and Conversion*, 47.

<sup>121</sup>Кробель же вообще отрицает существование такого класса язычников.



через некоторое время решил подражать образу жизни иудеев в том и в той мере, в какой ему хочется (вплоть до вхождения в общинные группы, что включало изучение закона и участие в молитвах), кто мог выполнять те или иные моральные предписания, но без того, чтобы непременно им следовать; кто мог придерживаться строгого иудейского монотеизма и отказаться от своих отеческих богов, но не обязан был так поступать, кто мог по желанию совершить последний шаг и принять иудаизм, но не был обязан так сделать, кому независимо от того какое решение он принял, была обещана часть в воскресении за его усилия”.<sup>115</sup> Такое определение представляется мне сбалансированным, а также четко и вместе с тем осторожно сформулированным. Оно учитывает и надпись из Афродисиады, и Деяния, и упоминания о боящихся Бога в античной литературе. Реакция Мерфи-О’Коннора весьма характерна: он замечает, что в соответствии с этим определением “любой политеист-психопат мог бы рассматриваться как боящийся Бога только потому, что он однажды заглянул в синагогу и проявил некоторый интерес к иудаизму”.<sup>116</sup> Этот комментарий Мерфи-О’Коннора наглядно демонстрирует, что в основе его интерпретации надписи из Афродисиады лежит непонимание одного принципиального момента: боящиеся Бога в глазах иудеев не переставали быть язычниками, как это явствует из Деян 10:45—46. И магистраты Афродисиады, и жена Нерона Поппея Сабина принимали участие в общественных жертвоприношениях: известно, например, что Поппея приносила жертвы после рождения ребенка. В то же самое время, магистраты материально поддерживали благотворительную еврейскую организацию, а Поппея покровительствовала евреям и иудаизму, модному среди представительниц высшего эшелона римского общества.<sup>117</sup> \* Тем не менее они, наравне с членами некоего иудейского института — *δεκαρία*, которые изучали закон и постоянно елавили Бога, принадлежали к одной и той же категории и определялись одним и тем же именем. Их объединяло то, что независимо от степени их близости к общине и глубины интереса

<sup>115</sup> Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 65.

<sup>116</sup> “Lots of God-fearers”, 421.

<sup>117</sup> M.H. Williams, “‘Θεοσεβή? γάρ ἦν’ — The Jewish Tendencies of *Poppaea Sabina*”, *JTS*, n.s., 39 (1988), 111.

существовала, *onus probandi* теперь лежит на тех, кто сомневается в достоверности описания ее Лукой.<sup>123</sup> Все приведенные выше надписи, упоминаящие *θεοσεβείς*, сами по себе не дают основания для однозначной интерпретации, однако появление надписи из Афродисиады требует, чтобы их проанализировали в свете этой находки.<sup>124</sup> Мы не можем утверждать, что всякий раз, когда в эпиграфических памятниках встречается слово *θεοσεβή*?, оно *непрерывно* является термином, однако теперь, когда, как мы получили несомненное подтверждение того, что оно использовалось как термин, которым обозначались квазипрозелиты, такого рода интерпретация является *приоритетной* в том случае, если нет данных, ее исключающих.

Блиские отношения квазипрозелитов Афродисиады с еврейской общиной — иной сюжет. Это лишь один тип отношений, который существовал. Но был и другой. Культурный импульс, полученный язычниками от евреев, в некоторых случаях послужил толчком для создания особых религиозных структур.<sup>125</sup>

### 3. Косвенные эпиграфические свидетельства о боящихся Бога

П.В. ван дер Хорст привлек внимание к интереснейшей надписи из памфилийского города Белкис, опубликованной французскими эпиграфистами.<sup>126</sup> Она находится на неболь-

<sup>123</sup> Кробель готов согласиться теперь, что боящиеся Бога были друзьями евреев по политическим или экономическим мотивам, но не признает их религиозного интереса к иудаизму (Kraabel, "Immigrants, Exiles", 80слл.).

<sup>124</sup> "Сколько надписей в стиле надписи из Афродисиады нужно найти, чтобы доказать, что слово *theosebes* было в первую очередь техническим термином и что его использование в других значениях было скорее исключением?" — задает вопрос Устинова ( *The Supreme Gods*, 215). Думается, что одной надписи из Афродисиады вполне достаточно, чтобы показать, что такая категория язычников существовала и что ее называли определенным термином, который был понятен окружающим.

<sup>125</sup>См. подробнее с. 195 слл.

<sup>126</sup>P.W. van der Horst, "A New Altar of a Godfearer?", *JJS* 43 (1992), 32-37. Надпись опубликована в C. Brixhe, R. Hodot, *L'Asie Mineure du Nord au Sud* (Nancy, 1988), 124-126, № 42.

признает, тем не менее, что греки, испытавшие влияние иудаизма, выполняли роль, эквивалентную той, которую позднее выполняли боящиеся Бога, формально признанные евреями, среди которых они жили. Что в этом контексте означает слово “формально”? В I в. (и вплоть до первой половины III в.) формального в позднем, раввинистическом понимании этого слова признания боящихся Бога не было и быть не могло, поскольку не существовало центрального органа, который мог бы регламентировать жизнь в диаспоре и дать четкую дефиницию языческих поклонников иудаизма. Только в конце IV в. можно говорить о распространении раввинистического влияния на средиземноморскую диаспору.

Однако если “формального” определения боящихся Бога не существовало, это не означает, что его не было в практической жизни. Ведь если существуют, как признает Гудмен, некоторые свидетельства в пользу наличия в первом веке “иудейской миссии, нацеленной на завоевание язычников — сторонников иудаизма”, то каким образом это было возможно без того, чтобы иудейские общины не определили своего отношения к тем, кого они стремились к себе привлечь? Почему отдельный список боящихся Бога в Афродисиаде можно считать подтверждением формального статуса языческих поклонников иудаизма, а подробное описание боящегося Бога центуриона Корнелия, которого ценила (но не считала иудеем, как это подчеркивается Лукой) иудейская община в Деян 10 нельзя? Как объяснить, что один и тот же набор сходных выражений используется по отношению к тем, кто высказывает свои симпатии иудаизму, и что в талмудический период одно из них стало использоваться раввинами как формальное обозначение язычников-квазипрозелитов? Самым очевидным объяснением является то, что категория квазипрозелитов, существовавшая на периферии иудейских общин в I в., а быть может, еще раньше, получила формальный статус, когда произошла общая формализация еврейской жизни.<sup>122</sup>

Значение надписи из Афродисиады для полемики о боящихся Бога состоит в том, что она раз и навсегда изменила баланс: после того, как у нас появилось доказательство того, что, по крайней мере, в одном конкретном городе эта группа

<sup>122</sup>Kraabel, “The Disappearance”, 47, прим. 14.

ссылается на частную надпись на алтаре из Пергама, датированную II в.\*<sup>129</sup> В верхней части алтаря стоит: θεο? κύριο?| ο ὢν εἰ? αἰί (“Бог Господь, сущий вовек”), в нижней: Ζώπυρο? τῷ κυρίῳ τὸν βωμόν | καὶ τὴν φω{1}τοφόρον μετὰ τοῦ | φλογουχοῦ (“Зопир [посвятил] Господу этот алтарь и светильник с подставкой”). Сочетание выражений θεο? κύριο?| и ὁ ὢν εἰ? αἰί не могло принадлежать язычнику, не испытывавшему влияния иудаизма, а то, что надпись сделана на алтаре, исключает возможность ее изготовления христианином или иудеем.<sup>130</sup>

Алтари такого рода являются не единственными возможными следами боящихся Бога. По всему Средиземноморью обнаружены многочисленные посвящения Богу Высочайшему, которые некоторые исследователи также считают связанными с квазипрозелитами. Рассмотрению этой гипотезы посвящена следующая глава. Но прежде, чем к нему перейти, необходимо обсудить еще один вопрос — методологический, который в последнее время стал предметом оживленных дебатов. О нем — в отдельном excursus.

## 4. Экскурс. Значение ΠΡΟΣΕΥΧΗ

### 1. Критерии для определения еврейских надписей

Значительную часть этой главы была посвящена анализу эпиграфических источников, которые обычно определяются как еврейские и включаются в сборники еврейских надписей. Каковы критерии для отнесения той или иной надписи к этому

назван αψευδή? в надписи и один раз αχειροποίητο? Климентом Александрийским (*Protrepticus* GV 48,1). Однако ван дер Хорст считает маловероятным, что надпись обращена к Серапису, учитывая изолированность примеров и то, что в вотивных надписях Серапис практически всегда называется по имени.

<sup>129</sup> M.P.Nilsson, “Zwei Altäre aus Pergamon”, *Eranos* 54 (1956), 163—173; ср. также G. Dellings, “Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon”, *NT* 7 (1964-1965), 72-80.

<sup>130</sup> См. перечисление различных интерпретаций этой надписи в Trebilco, *Jewish Communities*, 254, прим. 84. Требилко предлагает понимать βωμό? как основание, на котором стояла подставка светильника (“a base for the lantern stand”, p. 163). Мне неизвестны параллели, а без них эта интерпретация представляется мне неубедительной.

шом алтаре и датируется I или II вв. по РХ. Текст надписи выглядит следующим образом:

θεω ἀψευδ[εῖ καὶ]  
ἀχειροποίητῳ  
ευχῆν.

“Богу правдивому, истинному и нерукотворному по обету”.

Ван дер Хорст считает, что эта надпись была сделана язычником, “который находился под глубоким влиянием иудаизма, особенно под влиянием его отношения к идолопоклонству, и принадлежал к категории, обозначенной в Деяниях как φοβοῦμενοι/σεβοῦμενοι τὸν θεόν, а в эпиграфических источниках — θεοσεβεῖς” или *metuentes*”.<sup>127</sup> В пользу своей точки зрения ван дер Хорст привел следующие аргументы. Во-первых, слово ἀχειροποίητο? не встречается ни в языческой греческой литературе, ни в эпиграфике, ни в Септуагинте, ни в еврейских псевдоэпиграфах. Известно оно по христианской литературе: трижды встречается в Новом Завете (Мк 14:58; Кол 2:11; 2 Кор 5:1) и затем изредка в святоотеческой литературе. Зафиксированное в греческом языке, начиная с Геродота, в нейтральных контекстах со значением “сделанное человеческими руками”, слово χειροποίητο? в Септуагинте приобретает новый семантический оттенок и становится техническим термином для обозначения языческого идола — переводом לִילָח. Добавление отрицательного префикса, как полагает ван дер Хорст, автоматически превращает его на этом фоне в эпитет единственного истинного Бога и помещает в контекст иудейской полемики против идолопоклонства, на фоне которой становится понятным и новозаветное словоупотребление. Во-вторых, данная надпись сделана на алтаре, что сразу исключает ее иудейскую или христианскую принадлежность. И, наконец, сочетание двух эпитетов ἀψευδῆ? и ἀχειροποίητο? указывает на иудаизирующий стиль.<sup>128</sup> \* В качестве параллели ван дер Хорст

<sup>127</sup> van der Horst, “A New Altar”, 36.

<sup>128</sup> Единственное возможное исключение, тщательно взвешенное ван дер Хорстом — это культ египетского Сераписа: один раз Серапис

зыбкости этой границы четче всего сформулировано в статье РС. Кремер, которая, оспорив установленные критерии, заявила, что нам необходимо пересмотреть еврейское происхождение большинства, если не всех надписей, которые традиционно считаются еврейскими.<sup>135</sup>

Одним из способов избежать ложной атрибуции состоит в применении к одной надписи нескольких критериев, как это рекомендует делать ван дер Хорст.<sup>136</sup> Совет хорош, однако, серьезное затруднение состоит в том, что это desideratum не всегда выполнимо, поскольку часто больше одного признака предполагаемого еврейского происхождения надписи обнаружить не удастся. На это правильно указали Бий де Вате и ван Хентен,<sup>137</sup> которые пришли к заключению, что для создания корпуса еврейских малоазийских надписей необходимо заново их все просмотреть и открыто признать, что ряд надписей, чье происхождение не поддается определению, следует маркировать как “еврейские или нееврейские”, чтобы показать возможность (но не более того) их еврейского происхождения.

Необходимость заново переоценить эпиграфический еврейский материал сомнению не подлежит. И первый вопрос, который необходимо поставить, состоит в том, какие надписи мы называем еврейскими? Что это означает? Если в надписи встречается еврейский термин, например, προσευχή, должны ли мы ее считать еврейской? Манумиссии из Боспорского царства, которые осуществлялись в молельне (προσευχή) и согласно которым за выполнением поставленных вольноотпущеннику условий надзирала еврейская община (συναγωγή των Ἰουδαίων), совсем не обязательно принадлежали евреям. Манумитторами вполне могли быть квазипрозелиты, т.е. формально язычники. Должно ли относить эти манумиссии к корпусу еврейских документов? Каковы тогда наши критерии? Должны ли они являться этническими? Религиозными? Должны ли мы

<sup>135</sup>R. S. Kraemer, “Jewish Type and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources”, *HTR* 84:2 (1991), 161.

<sup>136</sup>van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 18.

<sup>137</sup>A.J. Bij de Vaate, J.W. van Henten, “Jewish or Non-Jewish? Some Remarks on the Identification of Jewish Inscriptions from Asia Minor”, *Bibliotheca Orientalis* 53:1—2(1996), 17—28.

классу? Предшествующие поколения ученых выработали критерии для выделения еврейских надписей, и хотя в некоторых случаях атрибуция конкретных надписей и ставилась под вопрос, в целом проблема считалась решенной. Кент, который в своем исследовании греко- и латиноязычных еврейских надписей основывался на традиционных критериях, сформулировал их следующим образом:

“Еврейская принадлежность надписей определяется наличием определенных символов (например, меноры, лулаба, этрога, ковчега, шофара), самоидентификации (“Луций ... еврей”), типично еврейских имен (Вениамин, Анания), упоминанием еврейских религиозных характеристик (например, некто, “выполняющий закон”), находкой в еврейской катакомбе или на еврейском кладбище, упоминанием должности в общине (например, глава синагоги). Эти критерии выражают характеристики, традиционно ассоциирующиеся с евреями эллинистического и римского времени”.<sup>131</sup>

Приблизительно то же самое говорит и Д. Ной в своем издании еврейских надписей из Италии, Испании и Галлии.<sup>132</sup> Тем не менее он счел нужным призвать к проявлению осторожности, когда дело доходит до использования таких казалось бы традиционных еврейских символов как лулаб, амфора, пяти- или шестиконечные звезды, которые слишком часто встречаются в нееврейском контексте, чтобы рассматриваться как надежный критерий. Он также подчеркнул, что еврейские имена могут указывать на еврейское происхождение надписи только в том случае, если нет ничего свидетельствующего о ее принадлежности христианам или язычникам.<sup>133</sup>

Да и Кент, впрочем, хотя и использует традиционные Критерии, вместе с тем осознает их ненадежность, “поскольку такое определение еврейской принадлежности надписи ... ни в коем случае не указывает на отчетливую границу между евреями и неевреями в античном Средиземноморье”.<sup>134</sup> Понимание

<sup>131</sup>L. Kant, “Jewish Inscriptions in Greek and Latin”, *ANRW* II 20,2, 682.

<sup>132</sup> Noy, *JJWE* I, IX.

<sup>133</sup> Noy, *ibid.*

<sup>134</sup>Kant, “Jewish Inscriptions”, 683.

Если кто-либо из живущих в римское время после разрушения Храма открыто признавал свое еврейство, то это неизбежно имело юридические последствия — евреи, как мужчины так и женщины, включая рабов и вольноотпущенников, в возрасте от 3 до 62 лет платили налог на евреев.\*<sup>142</sup> Трудно представить, чтобы выплата этого налога могла осуществляться без участия местной еврейской общины.<sup>143</sup> Могли ли ее члены позволить кому-либо объявить себя евреем, если они не считали его таковым, без риска быть обвиненными в сокрытии подлинного числа лиц, подлежащих налогообложению? Кроме того, запрет на обрезание язычников, введенный Адрианом (пусть даже он проводился в жизнь и не во всех частях империи),<sup>144</sup> являлся фактором, с которым нельзя было не считаться. Те, кто решались в таких обстоятельствах присоединиться к избранному народу, действительно были глубоко преданы иудаизму. И если те, кто называли себя в надписях евреями и рассматривались

тация термина нуждается в более основательных доказательствах. Ср. Cohen, “Religion, Ethnicity and Hellenism”, 208: “... При неформальном употреблении единственное число *ho Iudaios* и, возможно, даже множественное *hoi Iudaioi* могли бы использоваться для обозначения любого, живущего в этом регионе, даже того, кто не принадлежал к *ethnos*. Недвусмысленные подтверждения такого словоупотребления, однако, отсутствуют”. К аналогичному выводу приходит и Вильямс: “Итак, у нас нет надежных эпиграфических примеров того, что *Ioudaios* употреблялось в значении ‘человек (не обязательно еврей) из Иудеи’” (Williams, *loc. cit.*). Необходимо также объяснить, каким образом современники могли отличить обычное религиозное/этническое значение слова от его географического употребления. К примеру, если слово “американец” в обыденном употреблении, каким бы географически ошибочным оно ни было, означает “житель Соединенных Штатов”, то назвав американцем канадца, что было бы географически совершенно корректным, был ли бы у нас шанс быть понятыми правильно?

<sup>142</sup>СРЛ, 81. Согласно Жюстеру (Juster, *Les Juifs*, 2, 286), налог взимался до середины III в. по РХ. и, возможно, был отменен только Юлианом. Чериковер и Фукс прослеживают его документальную фиксацию до середины II в. (СР/III, № 460, 145/6 или 167/8 гг., Каранис) и сомневаются в возможности установления, когда и кем он был отменен (СРЛ, 81, прим. 64); ср. с. 27 слл.

<sup>143</sup> L. A. Thompson, “Domitian and the Jewish Tax”, *Historia* 31 (1982), 333.

<sup>144</sup> Cp. Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 21.



считать еврейской только надпись, поставленную этническим евреем? Или также тем, кто принял иудаизм, например прозелитом?<sup>138</sup> Недавно была высказана гипотеза, что термин *Ἰουδαῖος*\*, который обычно считается безусловным индикатором этнической принадлежности (см., например, выше определение Кента), может означать географическое происхождение (“из Иудеи”)<sup>139</sup>, или, альтернативно, язычника, принявшего иудаизм.<sup>140</sup> Первое представляется мне маловероятным,<sup>141</sup> \* \* \* \* \* а вот второе заслуживает самого серьезного внимания.

<sup>138</sup> Ср. определение еврейских папирусов В. Чериковером: “папирусы, относящиеся к евреям и к иудаизму” (*CPJ*, XIX).

<sup>139</sup> Kraabel, “The Roman Diaspora”, 455.

<sup>140</sup> Kraemer, “On the Meaning of the Term ‘Jew’”, 35. В своей статье Кремер не проводит последовательно разграничения между прозелитами и квазипрозелитами — и то и другое для нее покрывается формулой “pagan adherence to Judaism” (“приверженность иудаизму со стороны язычников”).

<sup>141</sup> Единственный аргумент, который Кробель приводит в подтверждение своей гипотезы, состоит в том, что такое понимание термина могло бы лучше объяснить загадочное выражение *οἱ ποτὲ Ἰουδαῖοι* в надписи из Смирны (CШ1742), датирующейся II в. по РХ. Согласно традиционной интерпретации, эти слова означают “бывшие иудеи”, т.е. евреи, отказавшиеся от иудаизма. Кробель считает, что такое толкование плохо согласуется с положением этих слов в середине не длинной надписи, перечисляющей пожертвования на общественные нужды. “Станный способ объявить о своем вероотступничестве!” — соглашается Кремер (“On the Meaning of the Term”, 35). Заметим, однако, что традиционная интерпретация отнюдь не предполагает, что в данной надписи акцент делается на вероотступничестве. Выражение “бывшие иудеи” могло быть именем, под которым эти люди были известны в городе. Имя могло иметь, например, экономический смысл: те евреи, которые раньше должны были платить *fiscus Iudaicus*, а теперь, в результате изменения своего религиозного статуса, его платить перестали. Козн, обсуждая интерпретацию Кробеля верно подмечает, что эмигранты из Иудеи, живущие в Смирне, скорее назывались бы “иудеяне”, а не “бывшие иудеяне”. Ср. также замечание Вильямс о том, что иностранцы, жившие в анатолийских городах, обозначали место своего происхождения одним из трех способов: 1) этникон в именительном падеже; 2) название города в родительном падеже без предлога; 3) то же с предлогом *ἀπό*, и евреи не составляли здесь исключения (M. Williams, “The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions”, *ZPE* 116 (1997), 252. В целом, географическая интерпре-

лялось для евреев “нормативным”. Только дополнительные свидетельства о не вызывающем сомнения употреблении язычником (не прозелитом) или христианином этого слова как самообозначения может изменить ситуацию. В области эпиграфики, учитывая фрагментарность источников и недостаточность наших знаний о живом словоупотреблении, мы можем основываться в наших построениях только на параллелях.

Существование религиозного языка, общего для иудеев, христиан и язычников, делает картину еще более запутанной, а выявление еврейских надписей еще более трудной задачей. Некоторые формулы, которые принято считать исключительно еврейскими, иногда встречаются не только в христианских надписях (что, в принципе, не должно удивлять на фоне общего заимствования христианами иудейского религиозного языка), но и в языческих. Тем не менее это не означает, что определить религиозную принадлежность человека или группы, составивших надпись, невозможно во всех случаях. Например, термин *ευλογητό*? никогда не использовался язычниками и характерен только для еврейских и христианских надписей.<sup>149</sup> Из этого следует, что боспорские надписи первого века, т.е. периода, когда христианство еще не достигло этого региона греко-римского мира, могут рассматриваться как еврейские. Но то, что в них встречается целый ряд характерных для еврейских надписей терминов, еще не означает, что их авторы были этническими евреями или прозелитами. Судя по тому, что нам известно о религиозной истории Боспорского царства, местное население в этом регионе испытало сильное влияние иудаизма и авторы этих надписей могли быть квазипрозелитами (см. подробнее гл. 5. Экскурс. Боящиеся Бога: Боспорское царство). Но всегда ли использование формулы с определенной религиозной окраской предполагает религиозное влияние? Если мы уверены (что бывает далеко не всегда), что какая-либо формула исходно была еврейской и была заимствована язычниками от евреев, то в праве ли мы всегда объяснять это

<sup>149</sup>Иную точку зрения см. в Bij de Vaate, van Henten, *op. cit.*, где не принимаются во внимание хронологические рамки надписей и различие между формой *ευλογητό*? как эпиклезы Бога и *εὐλογεῖα* (*εὐλογέω*).

евреями как члены их общин, были прозелитами, то имеем ли мы право отрицать их право на самоопределение и исключать оставленные ими надписи из числа “чисто еврейских”?

Часто решение считать надпись еврейской зависит от общего априорного представления о том, как евреи могли поступать, а как не могли. Так, комментируя посвящение из Брешии Юнонам (Iunones), сделанной женщиной по имени Annia Iuda,<sup>145</sup> Ной, который рассматривает Iuda здесь как личное имя, пишет, что “посвящение это является, безусловно, языческим, поскольку Паскаль ... продемонстрировал, что Iunones являются местными божествами Цизальпийской Галлии”.<sup>146</sup> Для Кремер, однако, это не представляется столь очевидным. Согласно ее гипотезе, Iuda, которое она рассматривает как вариант Iudaia, “может означать лицо не еврейского происхождения, которое в той или иной степени восприняло иудейское богопочитание”.<sup>147</sup> Кремер, однако, не исключает и того, что Анния была этнической еврейкой и продолжала быть членом иудейской общины, когда сделала свое посвящение языческим Юнонам, — в таком случае мы должны были бы сделать вывод, что еврейские женщины не считали подобные действия ниже своего достоинства.<sup>148</sup> Интерпретация этой надписи важна с методологической точки зрения. Если слово Iuda, с одной стороны, никогда не использовалось как имя собственное или как самообозначение христианами и язычниками и если, с другой, в соответствии с общепринятой точкой зрения, евреи не делали посвящений языческим божествам, то мы оказываемся перед выбором: или следует признать, что Iuda в данном случае является исключением и относится к язычнице, или мы должны внести коррективы в свое представление об иудаизме. Последнее представляется мне более разумным, несмотря на известный риск пренебречь уникальным свидетельством, который возможно представляет из себя данная надпись. Но приняв иное решение, мы рискуем навязать источнику интерпретацию, основанную на наших представлениях о том, что яв-

<sup>145</sup>CIL P 77.

<sup>146</sup> Noy, *JWE* 1, 19.

<sup>147</sup>Kraemer, “On the Meaning”, 43.

<sup>148</sup> Kraemer, *loc. cit.*

ких еврейских, а позднее в христианских кругах слово было чрезвычайно популярно. Оно встречается 114 раз в Септуагинте, где обычно передает \* <sup>152</sup> .ללה. Что до метонимического значения «молельня», то оно хорошо зафиксировано для обозначения синагог эпиграфическими источниками<sup>153</sup> и литературными свидетельствами языческого<sup>154</sup> и еврейского происхождения. Э. Гуденаф даже заметил, что частота употребления этого слова Филоном позволяет эпиграфистам с уверенностью считать каждую надпись, в которой встречается προσευχή, еврейской, если, впрочем, этому не противоречат другие данные.<sup>155</sup>

О каких данных здесь может идти речь? Шюрер упомянул три случая, когда, с его точки зрения, словом προσευχή были названы языческие святилища:<sup>156</sup> в описании Епифанием секты массалиан,<sup>157</sup> в надписи из Ольвии<sup>158</sup> и в надписи из Горгип-

будет детально обсуждаться ниже. В египетском письме προσευχαί стоит в паре с εὐχαί: ката τοῖς κοινά? ἡμῶν εὐχά? καὶ προσευχά? ἐφ' αἷ? οἱ θεοὶ τέ<ε>ιον ἐπακούσαντε? παρέσχον — "нашими общими молитвами и молениями, которые боги, выслушав, полностью исполнили."

<sup>152</sup> Так же как להל, προσευχή означает произнесенную и пропетую молитву, CM.M.Hengel, "Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina", *Tradition und Glaube: Festgabe für G.K. Kuhn* (Göttingen, 1971), 161, прим. 15.

<sup>153</sup>Прежде всего из Египта: десять (или одиннадцать) надписей, самая ранняя III в. до Р.Х., и несколько папирусов (см. список в M.Hengel, "Proseuche und Synagoge", 158, прим. 1—5, 159, прим. 6 и Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 425f). προσευχή также упоминается в девяти надписях с территории Боспорского царства, датирующихся cиdOΓVBB.по Р.Х. (CIRB64,70,71,73,985,1123,1128,1128, Даньшин, "Фанагорийская община иудеев", 59—72; см. также Levinskaya, *The Book of Acts*, App. III (в соавторстве с С.Р.Тохтасьевым), 237-239), в надписи из Ольвии (IOSPEI<sup>2</sup>176, утверждение, что в ней речь идет о языческом святилище, будет подробно обсуждено далее), а также из Рима (CIJ531 = Noy, *JWE*2, 602) и с Делоса (C/LI<sup>2</sup> 728).

<sup>154</sup> Juvenalis, *Sat.* III, 296; Cleomedes, *De motu cire. corp. caelest.* 11,1; Artemidorus 3.53,1; 3.53,4; Apion ap.: Josephus, *C. Ap.* II, 10.

<sup>155</sup>E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 2: *The Archaeological Evidence from Diaspora* (New York, 1953), 86.

<sup>156</sup>Новое английское издание Шюрера сохраняет этот список без изменений: Schürer, Vermes, Millar, Black, 2,440, прим. 61.

<sup>157</sup>Epiph. *Pan.* 80, 1,4 (GCS, Epiphanius, vol.3, 485).

<sup>158</sup>IOSPE I<sup>2</sup>176 = CIJ I<sup>2</sup> 682, Lifshitz, *Prolegomenon*, 682 = DF11.

религиозным влиянием? Не могла ли она быть заимствованной потому, например, что показалась достаточно выразительной для демонстрации языческой религиозности?

Ответить на эти вопросы значительно сложнее, чем их поставить, особенно на фоне лакунарности источников и зачастую случайного характера полученной нами информации. Первым шагом для переоценки эпиграфических свидетельств должно стать подробное исследование религиозного языка надписей, а начать его следует с детального анализа конкретных терминов. Необходимо четко установить, какие слова могли заимствоваться, какие входили в общий для разных религий языковой фонд, какие являются диагностичными для определенной религии. То, что следует далее, представляет собой попытку такого рода анализа термина *προσευχή*.

## 2. *Προσευχή*: называли ли язычники свои храмы молельнями?

То, что греческое слово *προσευχή* (“молитва”) метонимически употреблялось со значением “иудейская молельня”, сомнения не вызывает. Но, согласно общепризнанной точке зрения, оно использовалось также и вне иудейского контекста и могло в некоторых случаях означать языческий храм. Считается, что в языческий мир оно попало как заимствование из иудейского религиозного словаря, но, по крайней мере, в одном случае речь может идти и о независимом употреблении. Это мнение зафиксировано соответствующей словарной статьей в *LSJ*: “place of prayer, sanctuary, chapel... esp. among the Jews”. О двух надписях, которые приводятся словарем как примеры использования слова язычниками, речь пойдет дальше. Для начала стоит привести некоторые основные данные, касающиеся обсуждаемого слова.

Слово *προσευχή* никогда не использовалось языческими авторами даже в своем первичном значении.<sup>150</sup> Мне известны только два примера употребления *προσευχή* в значении “молитва” в нелитературных языческих текстах.<sup>151</sup> \* Но в эллинистичес-

<sup>150</sup> Согласно *TLG*.

<sup>151</sup> Один в частном письме в Египте в III в. по Р.Х. (*BGU IV*. 1080), другой — в надписи из Эпидавра, датируемой IV в. до Р.Х., которая

можное понимание. ΠΟΤΕΥΧΑΣ может быть и винительным падежом множественного числа, который управляется словом, стоящим в лакуне. Тогда множественное число исключает возможность метонимии.

Однако не только это соображение заставляет усомниться в неизбежности традиционного понимания. Оно предполагает метонимический переход, крайне сомнительный с лингвистической точки зрения, причем в тот период и в том месте, которые исключают заимствование из иудейского религиозного словаря. В соответствии с обычным развитием греческого еловоупотребления слова типа αἱορά или συναἱωγή имели значение «собрание», прежде чем приобретали значение “место собрания”. Следует также иметь в виду, что молитва вообще не являлась центральной частью греческих религиозных церемоний, а это делает метонимическое употребление προσευχή для обозначения греческого храма маловероятным и с религиозной точки зрения.<sup>166</sup>

Посмотрим теперь на надпись из Амастриды. Она высечена на мраморном алтаре шестью веками позднее.

Θεω  
 ἀνεικήτφ  
 Ἀσβαμεί κα[1]  
 Γή (?) κυρίμ προσ-  
 5 ευχή<ν> εὐξά-  
 μένος- καί  
 Επιτυχών  
 ἀνέθηκα Αὐ-  
 ρήλιο? Прω-  
 10 τόκτητος-  
 ευχάριστή-  
 IpiMv].

<sup>166</sup> Эта аргументация была не понята Устиновой, которая усмотрела в моем рассуждении образчик круговой логики: поскольку слово “молельня” не встречается вне еврейского контекста, то оно не может относиться к языческому храму в данной надписи. Такая аргументация, действительно образовывала бы порочный круг, но к тому, что я написала, это отношения не имеет (см. Ustinova, *The Supreme Gods*, 235 со ссылкой на автореферат моей кандидатской диссертации).

пии.<sup>159</sup> *LSJ* среди случаев употребления *προσευχή*, не связанных с евреями, называет ту же самую надпись из Ольвии и надпись из Пантикапея.<sup>160</sup> Но наиболее серьезными свидетельствами в пользу такой возможности на самом деле являются две другие надписи: одна из Эпидавра, датируемая IV в. до Р.Х.,<sup>161</sup> и другая из Амастриды (Пафлагония) III в. по Р.Х.<sup>162</sup> С них я и начну обсуждение.

Обычно считается, что в эпидаврской надписи слово *ποτευχά* (= *προσευχή*) употреблено метонимически.<sup>163</sup> Если это справедливо, то тогда эта надпись действительно представляет собой неоспоримый случай обозначения словом *προσευχή* языческого храма. Однако метонимическое значение *προσευχή* здесь, как мне представляется, может и должно быть поставлено под вопрос.

Интересующее нас слово стоит сразу же после большой лакуны; другая, еще большая, лакуна стоит вскоре после него: *ἐρ[γῶναι -- —]σ τασ ποτευχας και του βωμο[ῦ] ἐλομενψ δραχμά?* [-<sup>45</sup>--]. Размеры лакун делают невозможным надежное восстановление текста надписи в этом месте.<sup>164</sup> Дорическая форма *ΠΟΤΕΥΧΑΣ* может иметь метонимическое значение, т.е. обозначать здание, только если она стоит в единственном числе родительного падежа, который соединен с другим родительным падежом *του βωμοῦ*.<sup>165</sup> \* \* Но это не единственное воз-

<sup>159</sup> *CIRB* 1123; Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 440, прим. 61.

<sup>160</sup> *CIRB* 70.

<sup>161</sup> *IG* IV, 1, ed. min. 106, 27.

<sup>162</sup> E. Kalinka, "Aus Bithynien und Umgegend", *JÖAI*, 28, 1 (1933), Beiblatt, 61 № 8.

<sup>163</sup> См., например, издание надписи и такие широко используемые справочные издания как *TDNT*, 808, *BAGD*, s.v., Stem, *GLAJ* II, 330 № 395. Дискуссию о том, о строительстве какого храма — Афродиты или Артемиды — идет речь в данной надписи см. в A. Burford, "Notes on the Epidaurian Building Inscriptions", *BSA* 62 (1966), 285 слл.

<sup>164</sup> См., однако, попытку восстановления в соответствии с традиционной интерпретацией (*προσευχή* = языческий храм), осуществленную Ю. Г. Виноградовым (*SEG* 42, 1849).

<sup>165</sup> См., например, *TDNT*, 10c. cit. (L. H. Greeven): "Употребление этого слова рядом с *βωμό?* указывает на конкретный смысл, т.е. 'место молитвы'".

для обозначения общины. Имея это в виду, рассмотрим возможные интерпретации надписи. Если принять то синтаксическое построение предложения, которое предлагает Робер, тогда необходимо решить, в каком значении — первичном, т.е. «молитва», или переносном, т.е. «молельный дом» (исключив пока значение «община» как не зафиксированное источниками), было употреблено это слово. Метонимическое значение представляется в этом случае более правдоподобным. На первый взгляд кажется, что у нас есть даже достаточно близкая параллель: посвящение конца II—III вв. по Р.Х. Богу Высочайшему, его святым ангелам и его досточтимой молельне (τη προσκυνητῇ αὐτοῦ προσευχῇ), сделанное на колонне из красного мрамора и происходящее из северо-восточной Галатии.<sup>172</sup> Однако это сходство только кажущееся. Хотя προσκυνητός — это редкое слово, у нас есть свидетельства начиная с IV в. по Р.Х., что оно употреблялось как определение по отношению к физическим объектам.<sup>173</sup> Кроме того, местоимение αὐτοῦ не оставляет сомнения в том, что в надписи речь идет о здании. Что же касается прилагательного κύριος, то оно могло употребляться со словами, обозначающими собрание (например,

<sup>172</sup> *RECAMU* 209b; A.R.R. Sheppard, “Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor”, *Talanta* 12/13 (1980-1981), 94, № 11, pi. 2. Митчелл считает эту надпись, безусловно, еврейской, а не языческой, ссылаясь при этом на мнение Шеппарда (Mitchell, *Anatolia* II, 36). Последний, однако, видит в ней или иудейское влияние, или попытку язычников придать своему культу иудаистский колорит. Его резюмирующая фраза неопределенна в высшей степени: “Следует ли такой культ рассматривать как чисто языческий или как неортодоксально иудейский, сказать трудно” (*op. cit.*, 96 сл.). Что же касается посвящений месту культового почитания, то таковые известны. См., например, надпись из Панорма Δι ὑψίστῳ κ(αί) τῷ χῶρῳ — Зевсу Высочайшему и месту (где собирались члены фиаса), Cook, *Zeus*, 882, с другой, впрочем, интерпретацией τῷ χῶρῳ. Такого рода посвящения стелы или алтаря божеству и/или месту его почитания принципиально отличаются от посвящения даров в языческий храм или синагогу, хотя начальные формулы могут быть идентичными, ср. *C/I*, 754 (дар купели святейшей синагоге) или *C/II*, 1444 (молельному дому подарена ἐξέδρα).

<sup>173</sup> Sheppard, “Pagan Cults”, 96. На этом основании он предлагает датировать надпись концом III в. или даже началом IV в. по Р.Х.



“Непобедимому богу Асбамею и Гее (?) владычице я, Аврелий Протоктет, помолившись и добившись успеха, поставил [это] благодарственное приношение”.

В статье Л. Робера, при воспроизведении этой надписи имя божества Ἀσβαμεύς■ было пропущено по досадной ошибке.<sup>167</sup> Эта ошибка была воспроизведена Б. Лифшицем (который, очевидно, не сверился с editio princeps). Приняв вариант чтения τη (вместо возможного Γή, о чем чуть ниже), Лифшиц включил надпись в число еврейских.<sup>168</sup> После Лифшица, чье издание еврейских дарственных надписей пользуется (на мой взгляд, незаслуженно) высокой репутацией, ошибочное чтение и соответственно ошибочная интерпретация надписи как посвящение иудейскому Богу, получили широкое распространение и попали на страницы большинства справочных изданий.<sup>169</sup>

Первый издатель надписи не исключал возможности чтения ТН вместо ГН.<sup>170 171</sup> Следует отметить, что с эпиграфической точки зрения оба варианта равноценны. Л. Робер считал предпочтительным вариант с τη на том основании, что эпитет κυρία не встречается при имени богини Геи. Он считал, что κυρία еледует соединять с προσευχή, постулировав для последнего слова значение “община”: “Посвящение сделано, как это столь часто бывает общине (τη συνόδῳ, τοῖς μυσταῖς, τη συναγωγῇ) и одновременно богу, и поэтому ассоциация получила эпитет κυρία ”.<sup>172</sup> Слово προσευχή появилось в надписи, по мнению Робера, под влиянием иудейского религиозного словаря. Эта интерпретация надписи стала стандартной.

Тем не менее, использованный Робером метод аргументации с большей эффективностью работает *против* его трактовки. Дело в том, что слово προσευχή никогда не использовалось

<sup>167</sup> L. Robert, “Les inscriptions grecques et latines de Sardes”, *RA* 2 (1936), 237 сл. (перепечатано в *Opera minora selecta*, 3 (Amsterdam, 1969), 1610).

<sup>168</sup> *DF*, № 35 (без упоминания, что надпись сделана на алтаре).

<sup>169</sup> См., например, Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1,35 и Kant, “Jewish Inscriptions”, 693, который цитирует эту надпись целиком как наиболее репрезентативный пример еврейских посвящений.

<sup>170</sup> Kalinka, “Aus Bithynien”, 61.

<sup>171</sup> Robert, *loc. cit.*

к молельне”, о которой речь шла выше. Но здесь дело обстоит иначе. Вариант, который не требуют радикального лексического переосмысления слова προσευχή или слова κυρία, существует.

Но прежде, чем его рассмотреть, следует еще раз взвесить возможность того, что слово προσευχή было употреблено в своем исходном значении — «молитва». В соответствии с этой гипотезой, посвящение было сделано божеству и могущественной (например, потому что она оказалась успешной) молитве. С абстрактными существительными прилагательное κύριος сочетается (ср., например: [ἡ φρόνησις?] τῇ σοφία? κυριότερα, Arist. EN 1143b 34). Однако, насколько мне известно, параллелей для подобного посвящения не имеется. По этой причине эту интерпретацию следует отклонить.

После того, как выяснилось, что все предложенные интерпретации навязывают одному из разбираемых слов необычное значение, попробуем оценить возможность понимания надписи, предложенную Калинкой, ее первым издателем, который упомянул τῇ как альтернативный вариант, но в самом тексте публикации напечатал Γῇ.

Эпитет κυρία встречается с именами таких богинь как Артемида, Гера, Геката, Изиды, Немезида и т.д.<sup>177</sup> Случаи употребления его с именем Геи мне неизвестны, так же как они были неизвестны Роберу. Однако слова схожие по значению, хотя и более торжественные, такие как ἀνασσα, πότνια, с именем Геи соседствовать могли. Зевс Асбамей (Ζευ? Ἀσβαμαίο?), названный так по имени источника около Тианы,<sup>178</sup> был Зевсом Клят-

<sup>177</sup> См. сводку в W.H.Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 2 (Leipzig, 1890—1897), 1756—1758; египетский материал собран в: Ronchi, *Lexicon theonymon*, fasc.3, 600-613. Как правило, словосочетанию предшествует артикль, но имеются и исключения, ср. Τσιῖδι κυρία[ι] (*Les inscriptions grecques et latines de Philae*, ed. A. и E. Bernald (Paris, 1969), 75,1).

<sup>178</sup> *PWRE*, 2, s.v. Ἀσβαμαίο?. Связь между Ζευ? Ἀσβαμαίο? и θεο? Ἀσβαμεῦ? была отмечена еще первым издателем надписи Калинкой. Аммиан Марцеллин называл это божество Jupiter Asbamaeus (23.6.19). Замечание Р. Кахане в его рецензии на книгу Л. Згусты “Малоазиатские топонимы” (*Kleinasiatische Ortsnamen*), о том, что последний считает Ἀσβαμεῦ? производным от топонима Ἀσιβα, является недоразумением (*BZ* 79,2 (1986), 357).

ἐκκλησία<sup>174</sup>), но не встречается как определение здания, а προσευχή во всех известных случаях метонимического использования означает строение. В таком случае мы оказываемся перед дилеммой: одно из двух слов — κυρία или προσευχή должно иметь необычное значение. Какое из двух?

Робер сделал выбор в пользу второго варианта: он постулировал необычное значение для προσευχή, не приведя аргументов в пользу такого решения. Упомянутые им параллели (см. выше) не работают по причине, о которой я упомянула: в отличие от таких слов, как ἡ σύνοδο? или ἡ συναγωγή, προσευχή никогда не использовалось для обозначения общины. Кент обратил внимание на эту сложность и вынужден был специально оговорить, что в одном единственном случае προσευχή имеет особое значение. Хенгель, который напечатал в своей статье правильное чтение надписи и не причислял ее к еврейским,<sup>175</sup> предложил другой вариант значения слова, также не имеющий аналогий: «Наряду с божеством почиталось также место, где собирались его поклонники, которое здесь на самом деле называется обозначением самого культового объединения».<sup>176</sup> \* \* \* \* \*

Приписывать слову необычное значение — это далеко не лучший способ решать сложную проблему, он допустим только в самых крайних обстоятельствах, в сущности, от отчаяния, когда у нас отсутствуют какие-либо иные варианты, как это было в случае с загадочным выражением “лесь по отношению

<sup>174</sup> См. R.M. Errington, *Chiron* 25 (1995), где разбирается встречающаяся в малоазийских надписях IV — III вв. до РХ. формула ἐκκλησία? κυρία? γενομένη?, см. также R. Gauthier, *BE (REG)* 109, (1966), 568 ел., № 121.

<sup>175</sup> Хенгель также отметил в примечании (“Proseuche und Synagoge”, 179, прим. 96), что Лифшиц в *DF* пропустил имя божества, но это как-то прошло мимо внимания даже тех исследователей, которые ссылаются на его статью.

<sup>176</sup> Эта трудность осталась не замеченной Лифшицем и Шеппардом, которые понимают προσευχή как молельню. В отличие от Лифшица, однако, Шеппард приводит правильный текст надписи, следуя при этом чтению Робера (τη), а не Калинки (Γη). Считая, что слово προσευχή употреблялось только в еврейском греческом языке, он объясняет его присутствие в языческой надписи влиянием иудаизма (“Pagan Cults”, 96).

В упомянутом выше (прим. 151) письме из Египта, которое датируется приблизительно тем же временем, что и надпись из Амастриды (III в. по Р.Х.), εὐχαί и προσευχαί, имея одинаковое значение, стоят рядом для стилистического усиления: “молитвы и моления”. Возможно, что в амастридской надписи εὐχή заменяется синонимом προσευχή как своего рода стилистическое украшение. Выпадение ν и появление как бы дательного падежа на месте необходимого здесь винительного может быть результатом влияния предшествующих дательных падежей и/или отражением тенденции опускать конечное -ν, засвидетельствованной в надписях этого периода.<sup>184</sup> С другой стороны, в Новом Завете один раз встречается выражение προσευχή προσεύχεσθαι,<sup>185</sup> и, возможно, здесь мы имеем контаминацию двух выражений.

Таким образом, я прихожу к выводу, что надпись из Амастриды не подтверждает употребления слова προσευχή для обозначения языческих храмов.

Обратимся теперь к надписи из Ольвии.

[᾽Αγαθή τύχη(?). Οἱ]  
περί Σ[άτυρον Ἀρτεμιδώ(?)]-  
ρου τό β', Πουρθαῖο? τοῦ δεινο?],  
Ἀχιλλεύ? Δημητ[ρίου],  
5 Διονυσιόδωρο? Ἐρ[ωτο?]  
Ζώβει? Ζώβει αρχ[οντες]  
τήν προσευχήν ἐ[πε-]  
σκεύσαν τή ἐαυ[τών]  
προνοία στεγάσα[ντε?]

10 ἀπό τοῦ - - μέχρι

“В добрый час (?). Сатир, сын Артемидора (?) и его коллеги Пуртей, сын ..., Ахилл, сын Деметрия, Зобис, сын Зобиса, архонты восстановили своим попечением молельню от ..., покрыв ее крышей”.

В последней строке Латышев, который самой надписи, к его времени уже утерянной, не видел, следует чтению Кёлера, которое принимает также Бёк в SIG: ἀπό τοῦ θεοῦ μέχρι... (“от

<sup>184</sup>См. выше, с. 125, прим. 82.

<sup>185</sup> Iac 5:17.

воблюстителем (Ζευς- "Ορκιος"<sup>179</sup>), что делает сочетание его имени с именем Геи, упоминавшейся в клятвах после Зевса, вполне естественным.<sup>180</sup>

В целом, интерпретация, предполагающая хотя и не имеющее параллелей, но не невозможное и логически объяснимое соединение эпитета κυρία с именем богини Геи, представляется мне более приемлемой, чем та, которая постулирует особое, нигде не зафиксированное значение для προσευχή в этой надписи. Но прежде, чем прийти к окончательному решению, необходимо разобраться еще с одной трудностью. Если принять чтение Γή, то как следует понимать остальную часть надписи?

И в литературных текстах, и в надписях зафиксирована figura etymologica ευχήν (εύχας-) ευχόμενος.<sup>181</sup> Слово ευχή (εύχόμενος-) имеет как значение "обет, клятва" ("приносить клятву, обет"), так и "молитва" ("молиться"). Поскольку принесение обетов включает в себя призывание божества, а достижение того, о чем человек молился, может вызвать у него желание отблагодарить столь отзывчивое божество (например, соорудить ему алтарь, даже если обратившийся к божеству человек и не давал таких обетов), то разграничить два значения иногда практически невозможно. Так надпись на двух мраморных медальонах из церкви Святой Софии в Изнике (VI в.), в которой употреблены те же глаголы εύχομαι и έπιτυγχάνω, что и в надписи из Амастриды (εύχόμενος ... έπέτυχον), была переведена И. Шевченко как "помолившись Тебе, Господи, я преуспел",<sup>182</sup> а Г. Хорсли как "принеся Тебе обет, Господи, я преуспел".<sup>183</sup>

<sup>179</sup> Филострат, *Жизнь Аполлония Тианского* I, 6: "Близ Тианы есть источник, посвященный, как говорят, Зевсу Клятвоблюстителю и называемый Асбаем: вода его ... для клятвоблюстителей сладка и полезна, а клятвopреступников карает на месте" (пер. Е. Г. Рабинович).

<sup>180</sup> Ср. рельеф из Ликаонии, на котором представлены мужская и женская фигуры с надписью ΙΑΙΑ (Γαῖα) над головой последней. Френд, издатель этой надписи, считал, что здесь изображены Зевс и Гея (W.H.C.Frend, "Two Finds in Central Anatolia", *Anatolian Studies* 6 (1956), 95 слл., рис.1).

<sup>181</sup> См., например, Demosth. 19.130; Aeschin. 1.23, 3.18; *SEG* XXVIII, 888 (Лидия); *Syll.*<sup>1</sup> 1003 (Приена).

<sup>182</sup> K. Weitzmann, I. SevCenko, "The Moses Cross at Sinai", *DOP* 17 (1963), 394 сл.

<sup>183</sup> *NewDocs* 3 (1983), 65.

и площади ... предназначенные для молитвы”.<sup>192</sup> И наконец, Латышев полагал, что поскольку в одной из горгиппийских манумиссий, осуществлявшихся в молельне (προσευχή), упоминается языческая триада — Зевс, Гея и Гелиос, то это показывает, что προσευχή в этом случае не могла принадлежать иудеям, а, следовательно, слово могло означать языческий храм. Он не учел, что имена языческих богов входили в стандартную юридическую формулу.<sup>193</sup>

Некоторые из тех, кто считал προσευχή сугубо еврейским термином, попытались взглянуть на эту надпись иначе. Сам по себе термин ἀρχὼν хорошо засвидетельствован в еврейском контексте: архонтами называли высокопоставленных магистратов в еврейских общинах.<sup>194</sup> Р. Эрлих предложила считать архонтов ольвийской надписи не городскими магистратами, а должностными лицами еврейской общины.<sup>195</sup> Эту интерпретацию принял Фрей. От нее тем не менее необходимо отказаться по двум причинам. Во-первых, лица, упомянутые в надписи, встречаются и в других надписях того же времени — один в качестве архонта, другой — стратега, третий — президента коллегии стратегов. Во-вторых, коллегия архонтов Ольвии состояла из пяти человек, т.е. из стольких же, сколько упомянуто в нашей надписи.<sup>196</sup> Хотя эти решающие соображения были

<sup>192</sup>Латышев, *Исследования*, 273.

<sup>193</sup>См. подробнее ниже с. 164.

<sup>194</sup>О роли архонтов в еврейских общинах см. с. 309 слл.

<sup>195</sup>Р.Л.Эрлих, “Ольвийская надпись IOSPE I<sup>2</sup>176”, *ДАН — В*, № 6 (1928), 127. Умершую молодой и не успевшую приобрести известность в научном мире Рогнеду Эрлих В. Д. Блаватский принял за мужчину (*Земледелие в античных государствах Северного Причерноморья* (М, 1953), 190, прим. 5). Вслед за Блаватским эту же ошибку повторяет Устинова (*The Supreme Gods*, 235), что особенно досадно в книге, претендующей познакомить западный мир с достижениями русских исследователей.

<sup>196</sup>А. Kocevalov, “Beiträge zu den euxeinischen Inschriften”, *Würzburger Jahreshefte für die Altertumswissenschaft* 3 (1948), 165 отмечает, что невозможно представить, “чтобы в одно и то же время в Ольвии жили с одной стороны 3 гражданина, а с другой, три еврея с одинаковыми именами и патронимиками и чтобы некий Διονυσίδωρος = ”Ερωτος“, архонт города Ольвии, и его коллеги сделали дар Ахиллу Понтарху, а некий другой Διονυσίδωρος = ”Ερωτος“, также архонт, но не города

статуи бога до ...”).<sup>186</sup> Если бы чтение Кёлера было правильным, то тогда эта надпись стала бы важным прецедентом использования термина *προσευχή* язычниками. Однако Кёппен, первый издатель надписи, читал последнюю строку иначе.<sup>187</sup> Л. Стефани, который считал, что слово *προσευχή* не могло относиться к языческому храму, обратил внимание на это расхождение в прочтении последней строки и предложил свой вариант: *ἀπό του θεμελίου* или *θεμέθλου* (“от основания”).<sup>188</sup> Пропажа надписи не позволяет оценить степень вероятности предложенных вариантов чтения и восстановления, и в подобной ситуации при интерпретации надписи методически будет более правильным вообще последнюю строку не учитывать.

Латышев считал эту надпись языческой и мотивировал свое решение тремя причинами. Прежде всего, он просто не мог поверить тому, что “главные сановники Ольвийской общины могли предпринять *τη εαυτῶν* проνοία поправку молитвенного дома, принадлежавшего иностранному культу, не только не признаваемому государством, но может быть и не покровительствуемому, а только терпимому”.<sup>189</sup> Сейчас, после находки надписи из Афродисиады, из которой явствует, что высокие государственные чины вполне могли покровительствовать еврейским институтам, аргумент Латышева свою силу потерял. Далее, Латышев ссылается на заимствованную им у Гаркави<sup>190</sup> ссылку на сообщение Епифания о массалианах,<sup>191</sup> которые называли молельнями места своих религиозных собраний. Гаркави допустил досадную ошибку: он перепутал членов иудействующей секты массалиан (*Μασσαλιανοί*) с жителями Массалии, совр. Марселя (*Μασσαλιῶται*). Латышев повторил эту ошибку: “... жители Массалии называли этим именем здания

<sup>186</sup>*IOSPEP*<sup>2</sup>, 176.

<sup>187</sup>См. в *CIG*2079 и *IOSPEP*<sup>2</sup>, 176.

<sup>188</sup>Последнее вызвало критическое замечание В.В.Струве, отметившего, что подобное восстановление плохо согласуется с причастием *στευάσαντε*? (“покрывшие крышей”).

<sup>189</sup> В.В. Латышев, *Исследования об истории и государственном строе города Ольвии* (СПб, 1887), 273.

<sup>190</sup>А.Я. Гаркави, “Заметки по поводу Ольвийской надписи № 98 в сборнике г. Латышева”, *ЗРАО* 2 (1887), СХХХΙХ.

<sup>191</sup>О массалианах см. ниже, с. 165.

Основная идея интерпретации Толстого нашла сторонника в лице Коцевалова. Он согласился с тем, что молельня была посвящена Богу Высочайшему, но, не членами фиаса, как предположил Толстой, а коллегией архонтов, а это уже означало, с точки зрения Коцевалова, что культ Бога Высочайшего приобрел в Ольвии статус государственного: “*der Kult des θεός Ὀψίοτο? [ist] in Olbia in späterer Zeit zu einem Staatskult geworden*”. Однако принять эту гипотезу Коцевалова означает пойти дальше, чем это позволяют наши источники. Из того, что ремонтные работы в иудейской молельне проводились по распоряжению городских магистратов, еще не следует, что иудаизм стал государственной религией в Ольвии. *Помощь* общине показывает, что между нею и городскими властями существовали хорошие отношения, а, возможно, и определенные деловое партнерство, т.е. ремонтные работы могли быть проведены в знак благодарности за какие-либо услуги, оказанные городу общиной. Но независимо от того, как истолковывать отношения между магистратурой и общиной, ясно, что надпись из Ольвии не подтверждает того, что языческий храм в Ольвии назывался термином προσευχή.<sup>201</sup>

Две другие надписи из Боспорского царства приводились в научной литературе как пример использования термина προσευχή язычниками. Ссылка в *LSJ* на *CIRB* 70 появилась по

<sup>201</sup> Иную точку зрения защищает Устинова ( *The Supreme Gods*, 235 сл.), которая не приводит, впрочем, никаких новых аргументов в пользу этой позиции (в частности, отсутствие знакомства со статьей Коцевалова ослабляет ее полемику против гипотезы Эрлих, поскольку Устинова не обратила внимание на совпадение имен городских магистратов и архонтов надписи); основной аргумент Устиновой — ссылка на авторитет Латышева, который принял в последней строке чтение Кёлера, а не Кёппена и, как утверждает Устинова, предложил его детальную защиту. Если под защитой подразумевается чисто эпиграфическая аргументация, то это неверно: Латышев надписи сам не видел и эту сторону проблемы не обсуждал. Если же Устинова имеет в виду обоснование понимания προσευχή как языческого храма, то тогда получается, что, признавая, в отличие от Латышева, юридический характер формулы ὑπό Δία Γῆν "Нлюν и возможность ее употребления евреями (*op. cit.*, 230), она парадоксальным образом апеллирует здесь к доводу, который сама же считает неверным.



высказаны Коцеваловым еще в 1948 г, они были проигнорированы Лифшицем, который считал эту надпись посвящением иудейского религиозного фиаса и восстановил первые строчки следующим образом: [ἡ συνοδο? ἡ] περὶ συναγωγὸν - ]ρον<sup>197</sup> κτλ.

Третью интерпретацию (и соответственно восстановление первых строк) предложил И. И. Толстым:<sup>198</sup>

[Θεῶι ὑψίστῳι etc. OI (nomen collegii sacralis)]  
 περὶ συναγωγὸν Πόθον Θεοδῶ-  
 ρου το β', Πουρθαῖ[ο? Πουρθαίου],  
 Αχιλλεῦ? Δημητ[ρίου],  
 5 Διονυσιόδωρο? "Ερ[ωτο?]  
 Ζώβει? Ζώβει, "Αρχ[ὼν Πόθου] κτλ.

“Богу Высочайшему etc. члены (имя сакральной коллегии) во главе с синагогом Потом вторым, сыном Теодора, Пуртей, сын Пуртея, Ахилл, сын Деметрия, Дионисиодор, сын Эрота, Зобей, сын Зобея и т.д.”

Толстой предложил свое восстановление *exempli gratia* и не настаивал на его правильности.<sup>199</sup> Для него было важно отметить возможную параллель этой надписи с боспорскими посвящениями Богу Высочайшему. Восстановление Толстого было резко раскритиковано Латышевым.<sup>200</sup> \* Наиболее серьезным возражением против гипотезы Толстого послужило отсутствие имени “Αρχὼν в северно-причерноморских надписях.

Ольвия, а еврейской общины примерно в то же самое время участвовал вместе со своими коллегами в восстановлении еврейской молельни”. При перечислении упоминаний магистратов в надписях Коцевалов допустил несколько неточностей, но это никак не влияет на суть его наблюдений.

<sup>197</sup>Конечное -v винительного падежа, который диктуется предлогом περὶ, является ошибкой: все, кто имел возможность осмотреть надпись, пока она была доступна, видели здесь v.

<sup>198</sup>И. Толстой, *Остров Белый и Таврика* (Пг, 1916), 82 слл.

<sup>199</sup>Например, для восстановления имени и патронимика после συναγωγὸν явно не достаточно места.

<sup>200</sup>В.В. Латышев, “Заметки по греческой эпиграфике”, *ИРАИМК*1 (1921), 22 сл.

в научной литературе примеров использования язычниками слова προσευχή — описание Епифанием секты массалиан.<sup>204</sup> Епифаний отмечает, что массалиане не были ни иудеями, ни христианами, ни самаритянами, однако называли места своих молитвенных собраний προσευχαί.

Основная забота Епифания состоит в том, чтобы дискредитировать современную ему христианскую секту массалиан. Одно из направлений его атаки — показать ее бесславное происхождение. Епифаний утверждает, что массалиане-христиане происходят от некой языческой группы с тем же именем, которая появилась во времена Константина. Согласно Епифанию, массалиане-язычники признавали существование множества богов, но почитали только одного, которого называли Вседержителем: καὶ θεοῦ? μὲν λέγοντε?, μηδενὶ δε <τούτων> προσκυνοῦντε?, ἐνὶ δε μόνον δῆθεν τό σέβα? νέμοντε? καὶ καλοῦντε? Παντοκράτορα. У массалиан были различные места для отправления культа, которые носили различные имена. Словом προσευχή массалиане называли или здания, или открытые пространства, наподобие римских fora: τινά? δέ οἴκου? ἑαυτοί? κατασκεύασαντε? ἢ τόπου? πλατεί?, φόρων δίκην, προσευχαί? ταῦτα? ἐκάλουν.

Епифаний объясняет, что термин προσευχή первоначально использовался евреями, затем под влиянием евреев — во всем им подражавшими самаритянами.<sup>205</sup> Чуть далее он сообщает, что в некоторых местах массалиане строили τοπάρια τινα,<sup>206</sup> которые они называли двумя терминами — προσευχαί и ευκτήρια (последний использовался также христианами). В других местах они строили себе сооружения, напоминающие церкви, где они собирались на рассвете и закате со светильниками: ἐν ἄλλοι? δέ τόποι? φύσει καὶ ἐκκλησία? ομοίωμα τι ἑαυτοί?

<sup>204</sup>Epiphanius *Pan.* 80.1.2-2.4 (*GCS*, Epiphanius, 3, 485 сл., ed. K. Holl).

<sup>205</sup> Описание молелен массалиан, сделанное Епифанием, породило теорию о существовании у евреев двух типов молелен: крытых культовых сооружений, которые назывались συναγωγαί, и построек под открытым небом, наподобие греческих театров, которые назывались προσευχαί. Ср. обоснованную критику этой теории у Шюрера: Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 444 сл.

<sup>206</sup>Чтение по коньектуре, рукописное чтение — τροπάρια.

недоразумению, поскольку в этой манумиссии вольноотпущенник освобождается в молельне и органом, который должен наблюдать за соблюдением условий, на которых происходит освобождение, является иудейская община (συναγωγή τῶν Ἰουδαίων).

Вторая надпись также является манумиссией и происходит из Горгииппии (CIRB1123). Ее упоминает Шюрер среди языческих случаев употребления *προσευχή*, сделав оговорку, что в ней возможно обнаружить известное влияние иудаизма. Она начинается с посвящения Богу Высочайшему, вседержителю, благословенному, а в конце ее стоит формула *υπὸ Δία Γην* "Нлиов, действительно более уместная в языческом, нежели в иудейском контексте. Однако элефантинские папирусы показывают, что иудеи вполне могли клясться языческими божествами, когда этого требовала правовая процедура.<sup>202</sup> Тем более это относится к симпатизирующему иудаизму язычнику, который скорее всего и совершил манумиссию в синагоге.<sup>203</sup> В таком случае, впрочем, резонно будет предположить, что квазипрозелиты могли построить собственные молельни для почитания иудейского Бога и назвать их термином *προσευχή*. Здесь совершались манумиссии, начинавшиеся посвящением Богу Высочайшему, в которых отсутствовало упоминание о иудейской общине как о гаранте выполнения условий манумиссий. Эту гипотезу, на первый взгляд, подтверждает последний из фигурирующих

<sup>202</sup> Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 37. Языческие формулы, содержавшие имена богов, естественным образом входили в речевой обиход и, наряду с теофорными именами, использовались евреями без каких-либо религиозных коннотаций. Ср. С. Лурье, *Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины* (Пг, 1922), Добавления с № 21 (Пг, 1923), 1: "Иосиф Флавий, гордящийся еврейским единобожием и ритуальной чистотой, тем не менее нередко употребляет выражение *ὑπὸ Δία* (напр. с. *Ap.* I, 28 § 255)"; *ibid.*, № 22: "...Иосиф Флавий рассказывает без тени удивления или возмущения о том, что представители еврейской общины, представ перед Птолемеем VI Филометром, *ὡμosan τὸν Θεόν καὶ τὸν βασιλέα* (*Anit.* 13, 3,4 § 76)"; *ibid.*, 19: "... в фаумском папирусе BGH IV 1068 (= MW 62) еврей присягает именем обожествленного при жизни императора!"; *ibid.*, 18: "... в папирусе Pap. Oх. 489 (117 г. по Р.Х.) еврей прикладывает к документу печать, на которой изображен Геракл".

<sup>203</sup> См. с. 204, прим. 136.

литов или квазипрозелитов? Христианское законодательство унаследовало от языческой юриспруденции запрет на обращение в иудаизм. Языческие законотворцы запрещали, главным образом, обрезание, приравненное к кастрации. Христианские законы добавили еще один критерий обращения — посещение синагог и участие в иудейских обрядах.<sup>209</sup> Запрет распространялся на все население. Не были ли вызваны преследования массалиан тем, что они слишком близко подошли к той границе, пересекающую которую им было запрещено, и их опыт должен был послужить предупреждением христианам? Из проповедей Иоанна Златоуста против иудеев видно, насколько знаменитого учителя церкви беспокоила привлекательность иудаизма для его паствы. Значительное количество канонов Лаодикейского Собора показывает, что эта проблема во второй половине IV в. стояла очень остро.<sup>210 211</sup> Подводя итоги, отмечу, что из описания Епифания массалиане предстают как одна из монотеистических иудействующих групп, которую вряд ли стоит называть языческой в обычном значении этого термина.<sup>212</sup>

Возвращаясь к гипотезе о появлении в Горгиппии первого века группы поклонников иудаизма, которые рядом с иудейскими строила свои собственные молельные дома и, как массалиане в описании Епифания, во всем подражала иудеям, иными словами о том, что уже в I в. под влиянием иудаизма в Горгиппии появились независимые структуры квазипрозелитов. Такая возможность представляется мне маловероятной. Мы ничего не знаем о существовании таких групп в первом веке. Гипсистерии, массалиане и целиколы (*Caelicolae*) появились на исторической сцене существенно позднее. Увлечись экзотическим иудаизмом, посещать иудейские синагоги, стать, нако-

<sup>209</sup> Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 80 сл. Линдер ссылается на законы 329 г. (№ 8 по его корпусу), 353 г. (№ 12), 383 г. (№ 16).

<sup>210</sup> Simon, *Verus Israel*, 324 сл. Другая интерпретация представлена у Кробеля (Kraabel, "Synagoga Saesa", 54 слл.), который утверждает, что решения Лаодикейского Собора не были направлены против альянса части христиан и иудеев; ср. также Trebilco, *Jewish Communities*, 101 сл.

<sup>211</sup> Замечание в Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 440, прим. 61, что "возможно, здесь было иудейское влияние", представляется мне излишне осторожным.

ποιήσαντες, καθ' ἐσπέραν καὶ κατὰ την ἑα> μετά πολλῆς λυχναψίας καὶ φώτων συνθροιζόμενοι. Епифаний также упоминает, что массалиане претерпели гонение со стороны властей по инициативе некоего Луппициана (Λουππικιανός ὁ στρατηλάτης),<sup>207</sup> во время которых многие из них были убиты, “потому что извращали истину и подражали христианским обрядам, не будучи христианами и не происходя из иудеев”: ἄλλα καὶ τινες τῶν ἀρχόντων ζηλωτὰὶ πολλοὺς ἐκ τούτων ἀπέκτειναν, δια τὸ παραχαράττειν τὴν ἀλήθειαν καὶ ἀντιμιεῖσθαι ἐκκλησίας τρόπον, μὴ ὄντας Χριστιανούς μήτε ἐξ Ἰουδαίων ὁρμωμένους. Как понимать последнее утверждение? Почему то, что массалиане не происходили из иудеев, усугубляло их вину? Разве имитация (или то, что казалось имитацией) христианских обрядов не было само по себе достаточной причиной для наказания нехристианина? И Епифаний определенно не мог иметь в виду, что такое поведение было позволительно (или более простительно) иудеям.<sup>208</sup> Похоже, что последние слова объясняют одну из причин преследований массалиан: эти язычники восприняли слишком многое из иудаизма, включая религиозный словарь. Епифаний придает особое значение последнему моменту — отсюда его ученый экскурс об иудейских и самаритянских молельнях. Он хорошо знал, что προσευχή — иудейский термин, и узурпация его массалианами подчеркивала нелегитимность их поведения. Такое поведение власти терпеть не собирались, поскольку обращение в иудаизм было запрещено. Не рассматривали ли ревностные представители властей, о которых писал Епифаний, массалиан как иудейских прозе-

<sup>207</sup> Кмоско (*Patrologia Syriaca*, 1,3: *Liber Graduum*, ed. M. Kmosco (Päris, 1926), CLXXVI) считал, что Λουππικιανός — это Лупицин (Lupicinus), назначенный Иовианом магистром конницы на Востоке (Атт. Marc., *Hist.* 26.5.2), Холл (Holl, *Epiphanius*, GCS, 486) считал, что правильное чтение должно быть Λουκίλλανός и что речь идет о тесте Иовиана.

<sup>208</sup> Ср. закон 408 г., запрещающий евреям во время празднования Пурима сжигать изображение Аммана на кресте, поскольку этот традиционный праздничный ритуал воспринимался христианами как высмеивание христиан (A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, edited with Introductions, Translations and Commentary, англ. пер. (Detroit, 1987), 236 сл.

## БОЯЩИЕСЯ БОГА И КУЛЬТ БОГА ВЫСОЧАЙШЕГО

Загадочный культ Бога Высочайшего (θεός ὑψίστος?), широко распространенный по всему Средиземноморью в эллинистическое, а особенно в римское время, является предметом оживленных дискуссий уже больше столетия. Существует несколько теорий о его природе и происхождении. Наиболее распространенная состоит в том, Бог Высочайший является синкретическим божеством,<sup>1</sup> в чьем культе сплелись элементы языческих верований и иудаизма.<sup>2</sup> Эта теория была, в первую очередь, основана на убеждении, что эпитет ὑψίστος? широко использовался язычниками, независимо от того, испытывали ли они влияние иудаизма или нет, и что он стал точкой соединения иудейского монотеизма и языческих поисков единственного истинного бога, которые имели место в начале первого века и которые Нильссон назвал “тяготением к монотеизму”.<sup>3</sup> Другие исследователи полагали, что культ развился

<sup>1</sup> Слово “синкретизм” является образцовым в своем роде примером деформирующего воздействия неудачного термина на исследования в области религии эллинистического и римского периодов, см. подробно Левинская, “Синкретизм”, 558-567.

<sup>2</sup>См. особенно Cumont, “Les mystères de Sabazius”, 63—79; *id.* “Apropos de Sabazius et du judaïsme”, *Musée Belge* 14 (1910), 55-60; *id.* “Ἵψίστος?”, *RE* 9, 444-450.

<sup>3</sup>М. Р. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 (München, 1961<sup>2</sup>), 569-578. Требилко полагает, что говорить скорее нужно о тяготении к генотеизму, т.е. к вытеснению и подавлению одним из богов пантеона остальных богов: P. Trebilco, “Paul and Silas — ‘Servants of the Most High God’ (Acts 16.16-18), *JSNT* 36 (1989), 65, прим. 1. Посуществу, имели место обе тенденции: одна — среди философов и интеллектуалов, другая — в народной религии.

нец, квазипрозелитом — такое поведение соответствует историческим реалиям первого века и известно из разнообразных источников. Но создать некий параллельный иудаизм, заимствовав имя Бога и название мест отправления культа, освободить в этих параллельных молельнях рабов так же, как это происходило в молельнях иудейских, — все это совершенно выпадает из известной нам сегодня картины первого века. Более экономной и исторически правдоподобной мне представляется та гипотеза, которую я обосновывала раньше.

Учитывая, что все примеры, которые приводились в подтверждение заимствования язычниками слова *προσευχή*, при ближайшем рассмотрении оказываются несостоятельными, мои выводы можно сформулировать следующим образом:

1. У нас отсутствуют сколько-нибудь надежные свидетельства того, что язычники когда-либо заимствовали из иудейского религиозного словаря термин *προσευχή* для своих культовых сооружений.

2. В одном случае можно говорить об использовании этого термина иудействующей группой, причем именно потому, что он был узнаваемо иудейским.

тему и, возможно, там же на агоре стоял посвященный ему храм.<sup>10</sup> <sup>11</sup> Эпиграфические свидетельства распространены на большой территории, включающей едва ли не все Средиземноморье." Самые ранние относятся к эллинистическому времени и происходят из Македонии и Карики.<sup>12</sup> Большинство датируется II—III вв. по Р.Х.

Самые ранние надписи, упоминающие Бога Высочайшего, происходят из Египта (середина II в. до Р.Х.). В I в. по Р.Х. культ зафиксирован в Боспорском царстве. Большинство надписей, однако, относятся к более позднему времени и также датируются II—III вв., самые поздние — началом IV в. Это был один из наиболее широко распространенных культов поздней античности. Количество сохранившихся посвящений Богу Высочайшему почти в два с половиной раза превышает количество посвящений Зевсу Высочайшему. В некоторых местах посвя-

<sup>10</sup>A. M. Woodward, "Excavations at Sparta 1924—1925", *BSA* 26 (1924-1925), 222-224, № 16-18; *BSA* 29 (1927-1928), 49-50, № 71, 73.

<sup>11</sup> Свидетельства о культах Зевса Высочайшего и Бога Высочайшего собраны в Schürer, "Die Juden im bosporianischen Reiche", 209—213; Cumont, "ὑψιστος?", 445—450; A. B. Cook, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, 2. II (Cambridge, 1925), 876-890; *Addenda*, 1162-1164; Roberts, Skeat, Nock, "The Guild of Zeus Hypsistos", 56-59; M. Tacheva-Hitova, *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia* (Leiden, 1983, *EPRO*, 95), 190—215; *ead.*, "Dem Hypsistos geweihte Denkmäler in Thrakien: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Religionen, III", *Thracia* 4 (1977), 274-290; J. Keil, "Die Kulte Lydiens", *Antolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, edd. W. H. Buckler, W. M. Calder (Manchester, 1923), 255; P. Aupert, O. Masson, "Inscriptions d'Amathonte, I", *BCH* 103 (1979), 380, прим. 53; F. T. van Straten, "Gifts for the Gods. Appendix. Votive Offerings Representing Parts of the Human Body (in the Greek World)", *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in Ancient World*, ed. H. S. Versnel (Leiden, 1981), 116—119. Недавно появилась самая полная сводка надписей: S. Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians", *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede (Oxford, 1999), 129-147; во всех списках пропущена интересная надпись из Линда на о. Родос (Chr. Blinkenberg, *Lindos: Fouilles de l'Acropole 1902-1914. II Inscriptions*, II (Berlin/Copenhagen, 1941), № 425), я благодарна Д. Бейли, обратившему мое внимание на эту надпись.

<sup>12</sup> Mitchell, "The Cult of Theos Hypsistos", 109.



на чисто языческой основе и никакого влияния иудаизма не испытал.<sup>4</sup> Относительно недавно Требилко в своей книге, посвященной иудейской диаспоре в Малой Азии, заново проанализировав свидетельства о культе Бога Высочайшего, пришел к выводу, что в ограниченном количестве случаев титул Высочайший появляется под влиянием иудаизма. В большинстве случаев, однако, полагает Требилко, он появляется независимо: “Существовало множество ‘Высочайших богов’, и язычник воспринимал упоминание о Боге Высочайшем как относящееся к тому богу, которого он считал таковым, если, конечно, верил, что, кто-то из богов подобное положение занимает”.<sup>5</sup> Убеждение, что эпитет ὕψιστος был широко распространен в язычестве, является общим местом. Но так ли обстояло дело?

## 1. Употребление термина ὕψιστος? язычниками

Существование культа Зевса Высочайшего (*Zeus " Ὑψιστος?*) хорошо документировано, хотя значение его в греческой религии было незначительным.<sup>6</sup> Эпитет употреблялся sporadически греческими поэтами — Пиндаром, Эсхилом, Софоклом и Феокритом.<sup>7</sup> Культ официально был признан в Коринфе (Павсаний, 2.2.8), в Олимпии, где стояло два алтаря Зевсу Высочайшему (Павсаний, 5.15.5), и в Фивах, где имелся его храм (Павсаний, 9.8.5). Возможно, также существовало святилище в Аргосе.<sup>8</sup> В Филадельфии была культовая ассоциация.<sup>9</sup> В Спарте было найдено четыре алтаря Зевсу Высочай-

<sup>4</sup>ATKraabel, “"Ὑψιστος? and Synagogue at Sardis”, *GRBS* 10 (1969), 87 слл.

<sup>5</sup>Trebilco, *Jewish Communities*, 143.

<sup>6</sup>Cumont, “"Ὑψιστος?”, 444.

<sup>7</sup>C.F.H. Bruchman, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (Leipzig, 1893), 142; E. Schürer, “Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεόν ὕψιστον ebendaselbst”, *ΥΛΟΚХІІ-ХІІІ* (1897), 209. Малоазийские литературные примеры использования этого эпитета отсутствуют: *NewDocs* 1 (1981), 28 со ссылкой на М. Санторо.

<sup>8</sup>*IG* IV. 620.

<sup>9</sup>C. Roberts, T.C.Skeat, A.D.Nock, “The Guild of Zeus Hysistos”, *HTR* 29 (1936), 39 слл.

Высочайшего.<sup>15</sup> На рельефе, однако, находится посвящение не Богу Высочайшему, а Зевсу — Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατοῦσῃ — “Зевсу, властвующему над всеми и Великой матери, властвующей над всеми”. Идентификация с Богом Высочайшим — это результат интерпретации: Кюмон сравнил ο πάντων κρατὼν с παντοκράτωρ Септуагинты и пришел к выводу, что посвящение сделано Богу Израиля.<sup>16</sup> В одном комплексе с посвящениями Богу Вы сочайшему в Сердице (Фракия, нынешняя София) были найдены рельефы с орлами, несущими на крыльях небольшие бюсты, которые некоторые исследователи интерпретировали как изображения Бога Высочайшего.<sup>17</sup> Однако такого рода композиция, характерная не для греко-римской, а, в первую очередь, для сирийской иконографии, появляется, в римское время, как это продемонстрировал Кюмон, на изображениях апофеоза императоров.<sup>18</sup> Мы не можем быть уверены, что в данном случае орел несет изображение Бога Высочайшего, а не императора, которому воздана почесть в святилище Бога Высочайшего. Отпечаток ноги с посвящением Βοιῦ Высочайшему из Термесса в Писидии представляет собой знак эпифании божества в ответ на молитву его адепта.<sup>19</sup> Иногда посвящения Богу Вы-

<sup>15</sup>Trebilco, *Jewish Communities*, 131; ср. Cumont, *loc. cit.*

<sup>16</sup> О употреблении язычниками выражений типа παντοκράτωρ см. с. 203 и прим. 129, 130.

<sup>17</sup>Tacheva-Hitova, “Dem Hypsistos geweihte Dänkmaler”, 278 сл., рис. 3; ead., *Eastern Cults*, 192.

<sup>18</sup>F.Cumont, “L’aigle funéraire des Syriens et d’apothéose des empereurs”, *RHR* 62 (1910), 119-164.

<sup>19</sup> Первый издатель надписи читал: θεὸς ἐπὶ κῶ Ὑψιστοτύχος- κτλ. Принятое в настоящее время чтение θεὸς ἐπὶ κῶ ὕ[ψ]ίστ(ω) τυχ<τ>ος κтл. было предложено Кюмоном (F. Cumont, “Hypsistos”, *Supplement à la Revue de l’instruction publique en Belgique* (Bruxelles, 1897), 14, № 16. На постаменте скорее всего стояло не бронзовое изображение ноги, как считает Митчелл (Mitchell, *Anatolia*, II, 50, прим. 294; *id.* “The Cult of Theos Hypsistos”, 107), а, как это явствует из слова ἵχυος, тонкая металлическая полоска в форме ступни (*TAM* 3,1,32). Об изображении елдов на греко-римских памятниках см. K.M.D.Dunbabin, “*Ipsa deae vestigia... Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments*”, *JRA* 3 (1990), 85-109.

щения Зевсу Высочайшему были найдены вместе с посвящениями Богу Высочайшему или просто Высочайшему. Из этого делался вывод, что именем Бога Высочайшего часто называли Зевса. Некоторые посвящения Богу Высочайшему были найдены в местах, где какое-либо божество доминировало в пантеоне. В таких случаях считалось, что Богом Высочайшим в данной местности называли это божество.

Насколько обоснованы такие заключения? Если посвящения Зевсу и Гермесу найдены по соседству, означает ли это, что их следует рассматривать как единое божество?<sup>13</sup> Гипотеза о том, что обозначения Бог Высочайший и Зевс Высочайший были легко взаимозаменяемы, при ближайшем рассмотрении оказывается несостоятельной. Если обратиться к территориальному распределению посвящений Богу Высочайшему и Зевсу Высочайшему, то бросается в глаза, что они тяготеют к различным регионам. В континентальной Греции, за исключением Афин, нет посвящений Богу Высочайшему. В центральной части Малой Азии отсутствуют посвящения Зевсу Высочайшему. Они известны только на юге Малой Азии, на части территории Карики. Лишь в незначительном количестве мест, расположенных по побережью Эгейского моря, во Фракии и Дакии были найдены посвящения обоим божествам.

Памятники с посвящениями Богу Высочайшему и Зевсу Высочайшему имеют одно принципиальное различие: на первых совершенно отсутствуют антропоморфные изображения божества. Утверждения, что такие изображения имеются, как правило, основаны на недоразумении. Так, например, Требилко, со ссылкой на Кюмона,<sup>14</sup> \* упомянул рельеф с Делоса, на котором, по его словам, находится изображение Кибелы и Бога

<sup>13</sup> А ведь именно такая логика лежит в основе многих интерпретаций. См., например, Kraabel, "Υψίστος and the Synagogue at Sardis", 88: "Две надписи из Эзан во Фригии отдают дань θεός υψίστος, причем одна за "милосердное освобождение от многих страданий", а рядом был обнаружен большой храм Зевса и надписи в его честь — похоже, авторы двух надписей, посвященных θεός υψίστος, имели в виду этого Зевса".

<sup>14</sup>ECumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, англ. пер. (Chicago, 1911), 227, прим. 30.

Гелиоса.<sup>32</sup> Однако в работах перечисленных исследователей списка источников, в которых были бы названы имена упомянутых богов с эпитетом ἱψίστος?, не приводится. И это не удивительно: в подавляющем большинстве случаев утверждения, что то или иное божество носило титул ἱψίστος?, являются учеными реконструкциями.

Например, Требилко пишет, что “в Сирии ‘Богом Высочайшим’ (а также ‘Зевсом Высочайшим’) называли местного Баала”.<sup>33</sup> Эта информация получена им из книги Кука, который в одном месте говорит, что сирийский Зевс, *возможно*, был Баал-Шамином, а тремя страницами дальше, не приведя никаких дополнительных данных, что под Зевсом *определенно* подразумевается Баал-Шамин.<sup>34</sup> Единственным основанием для такого утверждения являлось то, что посвящения Богу Высочайшему (которого он идентифицировал с Зевсом) были найдены в районе, где процветал культ Баал-Шамина. Эшмун появился в списке в результате небрежного сравнения, сделанного Ноком.<sup>35</sup>

Еще один характерный пример. Требилко весьма энергично (и справедливо) критикует теорию Кюмона о “синкретизме культа Сабазия и иудаизма”.<sup>36</sup> Одним из центральных аргументов для этой теории послужила надпись из Пирота (территория Сердики), представлявшая собой, как считалось, посвящение фиаса почителей Сабазия Богу Высочайшему. Те, кто видели в Боге Высочайшем иудейского Яхве, рассматривали эту надпись как важную связь между культом Сабазия и иудаизмом. Требилко отрицает эту связь, но, следуя распространенному убеждению, что эпитет ἱψίστος? был широко распространен в языческом мире, предлагает иное объяснение надписи: “Зна-

<sup>32</sup>См., например, Trebilco, *Jewish Communities*, 131.

<sup>33</sup>Trebilco, *Jewish Communities*, 128.

<sup>34</sup>Cook, *Zeus*, 886, 889.

<sup>35</sup>Roberts, Skeat, Nock, “The Guild of Zeus Hypsistos”, 64: “в Афинах *Theos Hypsistos* — бог-целитель, возможно, некая разновидность Эшмуна”.

<sup>36</sup>См. также критический анализ теории Кюмона в статье Джонсона (Johnson, “The Present State”, 1583-1613, чей вывод звучит следующим образом: “Это впечатляющее строение частично обвалилось и должно, по-видимому, быть снесено” (с. 1602).

сочайшему сопровождаются изображениями орла (или пары орлов)<sup>20</sup> с венком или без (например, в Тиатире,<sup>21</sup> в Никомедии,<sup>22</sup> Митилене,<sup>23</sup> на Крите,<sup>24</sup> в Танаисе<sup>25</sup> и т.д.). Посвящения Зевсу Высочайшему также иногда сопровождались изображениями орла, но встречаются (впрочем, достаточно редко) и антропоморфные изображения бога.<sup>26</sup> Важное иконографическое различие между культами, а также географическое распределение памятников говорит о том, что мы имеем дело с различными культами с принципиально различным происхождением.

Общим местом в работах, посвященных культу Бога Высочайшего, является утверждение о том, что эпитет ὑψίστος? употреблялся с именами многих языческих божеств. Каковы доказательства? Их заменяют ссылки на работы Кука,<sup>27</sup> Нока,<sup>28</sup> Грессмана,<sup>29</sup> Холла,<sup>30</sup> Тачевой-Хитовой.<sup>31</sup> Божества, которые, как принято считать, получали эпитет ὑψίστος?, включают Мена, Аттиса, Посейдона, Сабазия, Эшмуна, Эшмуна-Мелкарта,

<sup>20</sup>Орел является универсальным символом. Для греков орел олицетворял Зевса, на востоке же — столь многих богов, что стал символом божественной силы как таковой. Именно так его воспринимали иудеи (Goodenough, *Jewish Symbols*, 8, 129); см. также *RLAC*, s.v. Adler (Th. Schneider).

<sup>21</sup>F. Cumont, “Un ex-voto au *Theos hypsistos*”, *BullAcadBelg* (1912), 251-253.

<sup>22</sup>J. Robert, L. Robert, *BE*(1913), № 579.

<sup>23</sup>*IG* XII 2, 115.

<sup>24</sup>*IKret* I, VII, 7 (Херсонес).

<sup>25</sup>*CIRB* 1260, 1261, 1277, 1281, 1285.

<sup>26</sup>См., например, посвящения из района Кизика (Cook, *Zeus*, 834, рис. 798, 881, табл. XXXIV) и из Библа (R. Dussaud, “Voyage en Syrie. Notes archéologiques”, *RA*, ser. 3, 28 (1896), рис. 1).

<sup>27</sup>Cook, *Zeus*, 2, 11, 889.

<sup>28</sup>Roberts, Skeat, Nock, “The Guild of Zeus Hypsistos”, 422—423 (в этой статье Ноку принадлежат рассуждения о культах Бога Высочайшего и Зевса Высочайшего, а также сводка памятников).

<sup>29</sup>H. Gressmann, “Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums”, *ZAW* 43 (1925), 18-19.

<sup>30</sup>A.S. Hall, “The Klarian Oracle at Oenoanda”, *ZPE* 32 (1978), 264-267.

<sup>31</sup>Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, 212—215.

культовое сообщество почитателей Сабазия — Бога Высочайшего, а Сабазий получил место в ряду Богов Высочайших. Востановление Домашевского было одобрено большинством исследователей.<sup>41</sup> Другая интерпретация, которая осталась практически незамеченной, была предложена Д.Дечевым: Σεβαζιάνος<sup>42</sup> — это личное теофорное имя, которое, кстати, было засвидетельствовано в регионе, где была найдена надпись.<sup>42</sup> То, что предложение Дечева почти не нашло отклика,<sup>43</sup> отчасти связано с тем, что он не аргументировал свою интерпретацию детально. Попробую это сделать за него.

В том, что в одной и той же надписи культовая организация обозначена и как то κοινόν, и как θιάσος<sup>44</sup> (что следует из толкования Домашевского), в принципе, нет ничего невозможного. Первый термин является общим для ассоциаций любого типа, и его можно встретить в надписях в сочетании с такими словами как θιαῖται (θιασώται), ὀργεῶνες, ἐρανισταί.<sup>44</sup> Но слово θιάσος<sup>45</sup> обычно сочетается или с существительным в родительном падеже, которое представляет из себя или имя главы (или основателя) ассоциации: **Θ** θιάσος<sup>46</sup> ο Φαιν[ε]μάχου (В 146),<sup>45</sup> ο θιάσος<sup>46</sup> ὁ Αναξίπολιδος<sup>46</sup> (В 338a), **Θ** θιάσος<sup>46</sup> ὁ [Σ]ιμαλ[ίων]ος<sup>46</sup> (340), или имя божества: θιάσοι Βάκχου (В 320a), или же название членов ассоциации, образованное от имени божества с суффиксами -ισαί, (ι)ασταί и стоящее во множественном числе родительного падежа: θιάσος<sup>46</sup> Ἀφροδιαστάν (В 23 Ia, β), θιάσος<sup>46</sup> Ἑρμαστ[αν] (В 232), или особые имена, связанные с культом, в первую очередь, Диониса: θιάσος<sup>46</sup> Πλατανιστηνών (320a). По Домашевскому слово θιάσος<sup>46</sup> оказывается соединенным с прилагательным, образованным от имени Σεβάσιος<sup>46</sup>.

<sup>41</sup>См., например, Johnson, "The Present State", 1606.

<sup>42</sup>Д. Дечев, "Антични надписи", *Годишник на народния музей в София* (1926-1931), 158 ел.

<sup>43</sup>Ее приняли Геров, ("Проучвания", 224 ел.) и Тачева-Хитова (*Eastern Cults*, 197).

<sup>44</sup>См. F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig, 1909), 1 ел., 550 ел.

<sup>45</sup>Ссылки на надписи даны по классификации Поланда (см. предыдущее прим.).

<sup>46</sup>Параллельная форма к более распространенному варианту Σαβάσιος.

чительное число божеств получало эпитет “Высочайший”, так что, вполне возможно, в этом случае Сабазий был назван его почитателями Богом Высочайшим”.<sup>37</sup> Требилко не упоминает, что ассоциация Сабазия Высочайшего появилась только в результате *восстановления* лакуны, предложенной А. фон Домашевским, впервые опубликовавшем надпись из Пирота.<sup>38</sup> Обратимся к самой надписи и посмотрим, насколько убедительно предложенное Домашевским чтение последних строк надписи.

Интересующий нас текст находится на алтаре из известняка и датируется II—III вв. по Р. Х., причем на основании ономастического анализа — временем до *Constitutio Antoniana*.<sup>39</sup>

Αγαθή [τό]χ[η]  
 Θεω ἐπηκόω ὑψίστῳ  
 εοχὴν ἀνέστησαν  
 τό κοινόν ἐκ τῶν ἱ-  
 5 δίων διὰ ἱερέως  
 Ερμογένους καὶ προ-  
 στάτου Αὐγουστιανοῦ  
 (далее следует список имен)  
 καὶ Ἀλέξανδρος Ἀσκ-  
 ληπιάδου ΘΙΑ[-----]ΣΕΒΑΣΙ  
 15 ΑΝΘΣΘΗ[- -] ΤΟΥΤΑΣ<sup>40</sup>

“В добрый час. Богу Высочайшему, внемлющему поставила по обету ассоциация на свои собственные средства через жреца Гермогена, простата Августиа-на ... Александра, сына Асклепиада ...”

Домашевский предложил в стк. 14 восстановить θίασος из ΘΙΑ и соединить полученное слово с Σεβαστιανός, которое он считал определением, и таким образом на свет появилось

<sup>37</sup>Trebilco, *Jewish Communities*, 141.

<sup>38</sup>A. von Domaszewski, “Griechische Inschriften aus Moesien und Thrakien”, *AEM* 10 (1886), 238 сл.

<sup>39</sup>Б. Геров, “Проучвания върху западнотракийските земи през римско време”, *Годишник на Софийският университет* (1969), 224.

<sup>40</sup>Домашевский написал, что последние три строки он дает по эстампажу, поскольку сильная гроза помешала ему скопировать надпись до конца (“Griechische Inschriften”, 239).

ми Христу как Богу. Имя означало, что они называли себя последователями и представителями Мессии.<sup>51</sup> Они стремились сделать то, что не смог сделать богатый юноша, — взять крест и следовать (*ἀκολουθεῖν*) за Христом (Мк 10:21 и пар.). В христианских кругах эта словообразовательная модель сделалась нормативной для обозначения членов еретических сект как последователей своего лидера: *Σαβελλιανοί*, *Σαββατιανοί*, *Ναυατιανοί*, *Μακεδονιανοί* и т.д.<sup>52</sup> Модель сделалась настолько распространенной, что ее стали применять даже в том случае, когда название не было связано с именем ересиарха, как например, в случае с массалианами (*Μασσαλιανοί*), чье название является передачей сирийского слова со значением “молящиеся”.

Суффикс *-avōs/-qvōs* ■ можно найти в ограниченном количестве древних прилагательных и оттопонимических образований в северо-западной части Малой Азии и прилегающих \* \* \* \* \*

пример, E. Peterson, “Christianus”, *Miscellanea Giovanni Mercati*, 1 (Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946), 355-372; H. B. Mattingly, “The Origin of the name *Christiani*”, *JTS* n.s. 9 (1958), 26-37; J. Taylor, “Why were the Disciples First called “Christians” at Antioch (Acts 11:26)”, *RB* 101:1 (1994), 75-94; E. A. Judge, “Judaism and the Rise of Christianity: A Roman Perspective”, *TynB* 45.2 (1994), 363. Другая интерпретация была предложена Бикерманом (E. Bickerman, “The Name of Christians”, *HTR* 42 (1949), 109—124 (перепечатано в *id.*, *Studies in Jewish and Christian History*, 3, Leiden, 1986). Бикерман считает, что “христиане” было самоназванием. Отправной точкой для его гипотезы послужил анализ глагола *χρηματίζω*. С точки зрения Бикермана, правильным переводом глагола в действительном залоге будет не “называться, именоваться”, как принято считать, а “называть себя, принять имя”. Попытка опровергнуть грамматические и лексикографические построения Бикермана (Taylor, “Why were the Disciples”, 83) не представляется мне удачной. Бикермана в его интерпретации имени “христиане” как самоназвания поддержали Морю (J. Moreau, “Le nom des chrétiens”, *La nouvelle Clio* 1/2 (1949-1950), 190-192) и Спик (C. Spicq, “Ce que signifie le titre chrétien”, *Stud. Theol.* 15 (1961), 68-78; ср. также B. Lifshitz, “L’origine du nom des chrétiens”, *VC* 16 (1962), 65—70.

<sup>51</sup> Bickerman, “The Name of Christians”, 123.

<sup>52</sup> *Ναυατιανοί* ἀρεσῖται τοῦ Ναυάτου φρονοῦντες (Suid. s.v. *Ναυατιανοί*); ср. также *Μακεδονιανοί* и *οἱ τοῦ Μακεδονίου φρονοῦντες* в Theophanes, *Chronographia* (ed. de Boor, I, 68; 77; 156).



В целом, следует признать, что слово *θίασο?* может соединяться с прилагательными, хотя это встречается крайне редко: *του Βακχικού θιάσου* (*SEG* 27, 384). Прилагательные также сочетаются со словами, обозначающими культовые ассоциации: *σύνοδο?* *Εἰσιακή* (В 470), но и в этом случае соединение с родительным падежом или с предложной конструкцией является гораздо более обычным: *ἐράνο?* **Β** *Βακχίου* (В 46а), *ἡ σύνοδο?* *ἡ περὶ κτλ.* (*CIRB* 1260, 1264 etc.). Членов культовых ассоциаций Сабазия называли *Σεβαζιασταί*, ср. аналогичные названия: *Ἀσκληπιασταί*, *Ἀπολλωνιασταί*, *Σεραπιασταί*, *Διονυσιασταί*.<sup>47</sup> Таким образом, традиционное название ассоциации почитателей Сабазия скорее должно было быть *ο θίασο?* (*τό κοινόν, ἡ σύνοδο?*) *των Σεβαζιαστών*.

Комментируя предложенное Домашевским восстановление пиротской надписи, Кюмон отметил, что *σεβαζιανό?* является регулярным производным от *Σεβάζιο?*.<sup>48</sup> Он прав в том смысле, что прилагательные с суффиксом *-ανό?* в греческом языке существуют. Но насколько мне известно прилагательное *σεβαζιανό?* не зафиксировано. Кроме того, значение “посвященный или принадлежащий божеству” для прилагательных с таким суффиксом не характерно.<sup>49</sup> Словами с суффиксом *-anus* римляне называли сторонников какого-либо политического или военного лидера (*Caesariani*, *Ροτρεῖανι*), и с таким значением этот суффикс вошел в греческий язык (ср. *Ἱερσρδῖανοί* Мф 22:16; Мк 3:6; 12:13). Латинская форма имени “христиане” еще не гарантирует того, что слово было создано римлянами,<sup>50</sup> или, что христиане считали себя принадлежащими-

<sup>47</sup>Poland, *Geschichte*, 57-62.

<sup>48</sup> Cumont, “Les mystères de Sabazius”, 67.

<sup>49</sup>Вулпе (R.Vulpe, “Le sanctuaire de Zeus Casios de Serêmet et le problème d'un *vicus cassianus*”, *Epigraphica* (Bucarest, 1977), 113 сл.) считал, что *cassianus* входило в название культового сообщества и было образовано от имени Зевса Касия. См. критику его построений в J. Robert, L. Robert, *BE* (1991), 447, № 337.

<sup>50</sup> Принято считать, что имя “христиане” было придумано языческим населением Антиохии. Некоторые полагают, что авторство принадлежит римским властям. Прозвище рассматривают как насмешливое или как намекающее на политическую неблагонадежность, даже мятежность тех, кого стали называть христианами; ср., нап-

В сущности, то, как редко эпитет ὑψίστος? употреблялся с именами языческих богов, по-своему удивительно. Несколько раз Богом Высочайшим назван Гелиос,\*<sup>56</sup> однажды Аполлон,<sup>57</sup> эпитет ὑψίστος? стоит рядом с именем Аттиса<sup>58</sup> и в посвящении θεῷ Σαροθράκι ἀθανάτωι ὑψίστῳ].<sup>59</sup> Известно также посвящение Изиде Высочайшей<sup>60</sup> и Богине Высочайшей (θεά ὑψίστη) в Лидии.<sup>61</sup> Эти скудные данные не дают основания говорить о том, что эпитет ὑψίστος? использовался с именами языческих богов по всей Римской империи или что Бог Высочайший заменял имена языческих богов.<sup>62</sup>

В целом, представление о том, что язычники могли легко отказаться от имени традиционного божества и начать почитать его анонимно, лежащее в основе идентификации Бога

(Halle, 1917), 210; L. Zgusta, *Kleinasialischen Personennamen* (Prag, 1964), § 1596-1. Следует взвесить и возможность того, что имя в стк. 14 начиналось с Θεα- с переходом ε > ι перед гласным, многократно засвидетельствованным в греческих надписях из Фракии. Количество имен, начинающихся с Θεα- весьма значительно, в том числе одно из них встречается в интересующем нас регионе: Θεάγης- (*IGBulg* I<sup>2</sup>, 6); ср. Bechtel, *op. cit.*, 202: Θεάγη?, Θεάνωρ, Θεάνο?, Θεάρης-, Θεαινώ.

<sup>56</sup>Ἡλίω θεῷ ὑψίστῳ (Cook, *Zeus*, 882); Θεῷ ὑψίστῳ ἐπηκόῳ] Ἡλ[ίῳ] (Kalinka, "Aus Bithynien", 65. Принимая во внимание, что Гелиос, бог солнца, находился высоко на небе в буквальном смысле слова, редкость надписей, в которых его именуют Богом Высочайшим, свидетельствует, что этот титул не был глубоко укоренен в греческом религиозном языке. .

<sup>57</sup>[Ἀπόλ]λῳι Ἀ[αρβ]ήν[ω] θεῷ ὑψίστῳ (W. M. Ramsay, *JHS* 10 (1889), 223).

<sup>58</sup>Ἀττει θ' ὑψίστῳ καὶ συνέχοντι τό παν (*CIL* VI, 509), см. также список языческих богов, названных высочайшими, в Roberts, Skeat, Nock, "The Guild of Zeus Hypsistos", 68, прим. 77.

<sup>59</sup> L. Robert, "Documents d'Asie Mineure", *BCH* 107 (1983), 584.

<sup>60</sup> G. Ronchi, *Lexicon theonymon rerumque sacrarum et divinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris, titulis, Graecis Latinisque Aegypto repertis laudantur* (Milano, 1977, Testi e Documenti per 10 studio dell' Antichità, XLV), 1120.

<sup>61</sup>J. Keil, A. von Premerstein, "Reisebericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis", *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 54,2 (1911), № 189.

<sup>62</sup>Trebilco, *Jewish Communnities*, 128.

регионах.<sup>53</sup> В греческом языке встречаются также транслитерации, заимствования и имитации некоторых латинских выражений на базе римских имен: Antonianus fundus — ουσία Αντωνιανή.<sup>54</sup> Существует также несколько астрологических терминов со значением “под влиянием какого-либо знака зодиака”, например, Σκορπιανοί, а также несколько дериватов от личных имен типа μαγιάδον (браслет, по имени мастера). В римский период под влиянием латинского ономастикона постепенно, начиная со II в. по Р.Х., приобретают чрезвычайную популярность личные имена (в том числе теофорные) на -(ι)ανός? (ср. имя главы данной ассоциации — Αύγουστιανός?).

Теофорные личные имена на — (ι)ανός? часто имеют параллельные прилагательные на (ι)ακό?: Απολλωνία(ν)? — Απολλωνιακό?, Αμμωνία(ν)? — Αμμωνιακό?, Δημητριανό? — Δημητριακό?, которые обычно и использовались как определения (ср. выше σύνοδο? Εἰσιακή), тогда как формы на -(ι)ανός? вследствие популярности модели в ономастике эксплуатировались главным образом в сфере личных имен.

Таким образом, учитывая все приведенные соображения: редкость использования определений (а не конструкций с родительным падежом) с термином θιάσος?, отсутствие в источниках прилагательного σεβαζιάνός?, равно как и отсутствие у прилагательных на -(ι)ανός? значения “принадлежащий божеству”, популярность модели на -(ι)ανός? в ономастике и наличие параллельных прилагательных на -(ι)ακό?, та интерпретация Σεβαζιάνός? в Пиротской надписи, которая была предложена в свое время Дечевым, представляется мне единственно приемлемой.<sup>55</sup> \* \* \* \* \*

<sup>53</sup> E.A. Schwyzer, *Griechische Grammatik* I (München, 1953), 490; P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien* (Paris, 1933), 206; M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre* (München, 1977), 323.

<sup>54</sup> Bickerman, “The Name of Christians”, 117.

<sup>55</sup> То, что в таком случае καί оказывается поставленным не перед последним именем, не может служить аргументом против этой интерпретации, поскольку такой порядок слов имеет параллели, ср. *IGBulg* I, 287. Последние буквы надписи ΘΙΑ, ΘΗ, ΤΟΥΤΑΣ могут быть частями таких имен как, например, Θιαθίου?, Θηρι?, Θήρων, Τούτα?:

F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*

Учитывая отсутствие серьезной языческой традиции использования имени “Бог Высочайший” и его несомненное употребление в иудаизме (о чем речь впереди), не будет ли резонным усматривать влияние последнего на выбор этого имени, что также могло привести к внедрению некоторых иудейских представлений о Боге в языческий мир? Этим, в частности, может объясняться бросающееся в глаза отсутствие антропоморфных изображений на языческих посвящениях Богу Высочайшему.<sup>66</sup> Даже в тех случаях, когда посвящения Богу Высочайшему и Зевсу Высочайшему найдены в одном месте, тот факт, что в них подразумевается одно и то же божество не является самоочевидным, хотя и вероятным. А почему бы, к примеру, не предположить, что в то время как язычники выражали свои чувства по отношению к Зевсу Высочайшему, некоторые евреи, или язычники, испытавшие их влияние, по какой-то причине сочли необходимым воздать почести в том же самом месте Богу Израиля. Доказать это невозможно, и я бы не стала на этой интерпретации настаивать, хотя, замечу, такая ситуация не была бы беспрецедентной. В храме Пана к востоку от Аполлинополя (Эдфу) в Верхнем Египте были найдены две посвятельные надписи, сделанные евреями.<sup>67</sup> В первой свою благодарность Богу (θεοῦ εὐλογία) выражает Теодот, сын Дориона, еврей (Ἰουδαίος) за спасение “из моря” (σωθεῖς ἐκ πέλ<αγ>ους) — Гвардуччи считает, что имелась в виду какая-то опасная ситуация на море, например, корабле-

<sup>66</sup> Здесь сразу необходимо оговорить, что в районах с семитским языческим населением, где концепция Бога Высочайшего соответствовала религиозному языку и религиозным представлениям язычников, ситуация должна была быть иной. Согласно Кюмону, 𐤇𐤍𐤕 означал не высочайшего по рангу бога, но того, который пребывал в вышине звездных небес (Cumont, “Ὑψιστος”, 445). См., например, Philo Bibi, ap.: Euseb. *Praep. ev.* 1.10,14: Ἐλιοῦν καλοῦμενος ὑψιστος. На этом фоне Баал-Шамин в Сирии вполне мог быть назван в надписях Богом Высочайшим (см. выше с. 175), но это нужно доказывать в каждом случае, исходя из более серьезных аргументов, чем общая вероятность.

<sup>67</sup> Horbury, Noy, *JIGRE* 121, 122; ср. также *CU* II 1537, 1538; Dittenberger, *OGIS* 73,74; A.Bemand, *Le Paneton d'El Kandis: les inscriptions grecques* (Leiden, 1972), 34, 42; Guarducci, *EG*, 3, 205-206.

Высочайшего с разнообразными богами, представляется мне ошибочным. Божество, лишенное своего имени, могло оскорбиться и покарать обидчика. Понимание того, что единая божественная сущность скрывается за различными именами, и безразличие к именам были характерны для интеллектуальных кругов языческого мира.<sup>63</sup> Что касается философов, то, по словам М.Фреде, “в определенном смысле платоники, перипатетики, стоики и, таким образом, подавляющее большинство философов позднеантичного периода верили в единого Бога. Они верили в бога, который не только пребывает в вечном блаженстве, но который уникален в качестве бога тем, что является первоосновой, которая определяет и провиденциально управляет миром”.<sup>64</sup> Однако философские размышления лишь в незначительной степени влияли на народные верования. Гомер был более привлекателен и понятен, чем Платон и Аристотель. В некоторых частях Малой Азии народная религия развивалась в сторону менее антропоморфной и более абстрактной концепции божества. В Лидии с ее особой тягой к аскетической упорядоченности и справедливости жизненного уклада почиталось анонимное божество с эпитетами *ῥόσιος*, *δίκαιο*?, воплощение божественной справедливости.<sup>65</sup> \* \* \* \* \* Новые божества появлялись рядом с традиционными и могли постепенно занять центральное место в пантеоне. Народный генотеизм развивался параллельно с философским монотеизмом. Но и здесь существовали определенные ограничения: религия в Римской империи была делом не частным, а государственным, и, хотя государственный характер религии строже контролировался в самом Риме, полной свободы религиозного творчества не существовало нигде.

<sup>63</sup>Ср. ниже, с. 192.

<sup>64</sup> M. Frede, “Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity”, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede (Oxford, 1999), 55.

<sup>65</sup> L. Robert, “Reliefs votifs et cultes d’Anatolie”, *Anatolia*, 3 (1958), 112-122 = *Opera minora selecta*, 1 (Amsterdam, 1969), 411—421. Робер показывает в своей статье, что в некоторых надписях из Лидии прослеживается тенденция употреблять вместо *θεός*? более абстрактное *θειον* и заменять *θεός*? *бою*? *καὶ δίκαιο*? на *Ῥόσιον καὶ Δίκαιον*; см. также Mitchell, *Anatolia*, I, 187 слл.

обращались все остальные.<sup>71</sup> Иначе какой смысл было бы упоминать свое еврейство, которое подразумевало не только национальную, но и религиозную принадлежность?<sup>72</sup>

Резюмируя сказанное, отмечу, что представление о широком распространении среди язычников титула ὁψιστο? и имени Бога Высочайшего, легко заменяющего собой имена языческих богов, является ученым построением, не опирающимся на реальный материал, поскольку нам известно лишь очень незначительное количество примеров достоверного употребления этого титула в языческом контексте.

## 2. Бог Высочайший в иудаизме

То, что евреи называли Бога θεός? ὁψιστο?, сомнения не вызывает. В Септуагинте эпитет ὁψιστο? встречается ПО раз, обычно как перевод לַעֲלִיּוֹן или לַעֲלִיּוֹן.<sup>73</sup> Он встречается в сочинениях еврейских авторов<sup>74</sup> и, вполне возможно, использовался римской властью как официальное имя иудейского Бога.<sup>75</sup> Он встречается также в некоторых несомненно еврей-

<sup>71</sup> Бернанд обратил внимание на то, что обе надписи находятся в рамке, отделяющей их от остальных посвящений Пану (*Le Paneton*, 34, 42). В целом, он стремится свести к минимуму отношение еврейских надписей к языческому храму; см. критику такого подхода в *BE* (1973), 539 и в Kant, “Jewish Inscriptions”, 685, прим. 85.

<sup>72</sup> Географическая интерпретация терминов Ἰουδαίος?, Ἰουδαία, Iudaeus и Iudaea, предложенная Кробелем (“The Roman Diaspora”, 455) и поддержанная Кремер (“On the Meaning”), мне представляется совершенно не убедительной. См. теперь подробный критический разбор этой концепции в статье Вильямс (Williams, “The Meaning and Function of *Ioudaios*”, 249—262); см. выше с. 146 и прим. 141.

<sup>73</sup> *TDNT* VIII, 517; Trebilco, *Jewish Communities*, 129, 239.

<sup>74</sup> См. список в Trebilco, *Jewish Communities*, 129, 239, прим. 11.

<sup>75</sup> Schürer, “Die Juden”, 216. Филон дважды употребляет это имя, когда ссылается на официальные документы Юлия Цезаря и Августа (*Legatio*, 157, 317), однако трудно сказать цитирует ли он их verbatim (Roberts, Skeat, Nock, “The Guild of *Zeus Hysistos*”, 67, прим. 74). Однако то, что Иосиф Флавий пользуется тем же именем, когда цитирует декрет Августа (*AJ* 16.163), а Иоанн Лидиец, когда цитирует Юлиана (*De mens.* 4.53), делает это вполне вероятным.

крушение, а Диттенбергер — просто благополучное возвращение домой.

Вторая надпись начинается словами εὐλογεῖ τὸν θεόν,<sup>68</sup> далее следует имя посвяtitеля с указанием его еврейской национальности. Хотя во второй надписи и не указан повод, по которому она была сделана, но поскольку ее нашли среди девяноста других, обращенных к Пану, покровителю путешественников (Πάν Εὐδο?), то скорее всего она также была связана с путешествием.<sup>69</sup>

Как можно объяснить появление еврейских надписей в языческом святилище? Фрей предложил два варианта объяснения. Первый состоит в том, что евреи в святилище Пана благодарили Яхве. Фрей считал такой поступок возможным, хотя, безусловно, не ортодоксальным. Согласно второму, Пан в Египте рассматривался как божество универсальное и всеобъемлющее, идентичное в глазах посвяtitелей Богу иудеев: Πάν=τό παν.<sup>70</sup> \* \* \* \* Первый из предложенных Фреем вариантов мне представляется более правдоподобным, поскольку у нас нет свидетельств того, что Пана воспринимали как универсальное божество. Скорее всего, оба еврея благодарили в своих надписях не того бога, покровителя путешественников, к которому

<sup>68</sup>Диттенбергер и Гвардуччи понимают глагол как изъявительное наклонение настоящего времени, Бернанд считает его повелительным наклонением и соответственно ставит другое ударение: εὐλόγει. Хорбари и Ной принимают интерпретацию Бернанда; см. обсуждение в *NewDocs4* (1987), 113.

<sup>69</sup>О еще двух предположительно еврейских надписях из того же святилища см.: Norbury, Noy, *JIGRE* 123 (граффито с именем Лазарь на скале к востоку от храма); 124 (на колонне внутри храма, где, возможно, также стояло имя Лазарь), в обоих случаях сделавшие посвящение упоминают, что посещают святилище Пана τρίτον (“в третий раз” или с “двумя спутниками”; ср. G. Mussies, рецензия на *JIGRE, BiO* 1 (1995), 777, который считает, что все четыре посвящения были сделаны Пану, “или скорее Мину”).

<sup>70</sup>*CILII* 445. Ср. M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, англ. пер. (London, 1991), 264, который видел здесь еще один пример теокрасии. См. также Лурье, *Антисемитизм*, 17 сл., который рассматривал посвящение как пример религиозного компромисса.

стоит ΙΟΥΕΣ, что можно с известной долей вероятности интерпретировать как попытку передать имя Яхве.<sup>84</sup>

6. Посвящение, найденное в районе к северо-востоку от Анкиры (совр. Анкара), датирующееся концом II — или III вв. по Р.Х. Оно представляет собой обращение к великому и небесному Богу Высочайшему, его святым ангелам и его досточтимой моельне: τῷ μεγάλῳ θεῷ ὑψίστῳ καὶ ἐπουρανίῳ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ἄγγελοι? καὶ προσκυνητὴ αὐτοῦ προσευχή.<sup>85</sup>

В целом, то, что эти надписи принадлежат иудейскому религиозному миру, очевидно. Но можно ли утверждать, что они были сделаны этническими евреями? Часть их могла быть поставлена язычниками, симпатизирующими иудаизму — боящимися Бога. Надпись из Афродисиады наглядно демонстрирует, насколько близкими могли быть отношения между иудейской общиной и такими язычниками. Мы не можем с уверенностью утверждать, что надпись из северной Галатии, возможно, относящаяся к I в. по Р.Х., в которой стоят слова δύναμις? θεοῦ — характерная для иудаизма ссылка на силу Бога,<sup>86</sup> — должна быть включена в число еврейских надписей, но ее, безусловно, нужно рассматривать среди надписей, в которых прослеживается влияние иудаизма. Подобным же образом посвящение Богу Высочайшему из Акмонии,<sup>87</sup> которое, несмотря на присутствие в нем языческой формулы Ἀγαθὴ τύχη, могло принадлежать еврею<sup>88</sup> или (и тогда ее присутствие

<sup>84</sup>Lifshitz, *Prolegomenon* № 693 d.

<sup>85</sup>S. Mitchell, *RECAM II: The Ankara District: The Inscriptions of North Galatia* (British Institute of Archaeology at Ankara Monograph № 4, B.A.R. International Series 135, Oxford: British Archaeological Reports, 1982), № 209B; см. выше, с. 155.

<sup>86</sup>Mitchell, *RECAM II*, № 141; ср. Trebilco, *Jewish Communities*, 137, 243, прим. 51.

<sup>87</sup>T. Drew-Bear, "Local Cults in Graeco-Roman Phrygia", *GRBS* 17 (1976), 249.

<sup>88</sup>Эта формула представляет собой традиционное выражение, как, например, Dis Manibus в эпитафиях, которое потеряло религиозную наполненность и всякую связь с богиней судьбы Τύχη (E.R. Goode-nough, "The Bosphorus Inscriptions to the Most High God", *JQR* 47 (1956—1957), 225 ел.). Ср. упоминание Аида, Леты, Мойры и т.п. в еврейских надписях (Kant, "Jewish Inscriptions", 678, 685; Horbury, Noy, *JIGRE*,



ских надписях: например, в трех надписях из Египта, в которых Богу Высочайшему посвящаются здания синагог (προσευχή).<sup>76</sup> Остальными надписями, в которых упоминается Бог Высочайший и которые большинство исследователей считает еврейскими, являются следующие:

1. Две надписи с острова Реня, на котором хоронили жителей Делоса. Обе надписи датируются концом II — началом I в. до Р.Х. Они содержат почти идентичный текст, насыщенный лексикой Септуагинты, и представляют собой призыв к Богу Высочайшему покарать убийц двух девушек.<sup>77</sup>

2. Пять надписей из раскопанного на Делосе строения I в., которое было идентифицировано как синагога.<sup>78</sup> В одной из надписей упоминается προσευχή, что независимо оттого, имеет ли слово здесь значение “молитва”<sup>79</sup> или “молельня”<sup>80</sup>, указывает на несомненно еврейский контекст.

3. Надпись на надгробии после III в. по Р.Х. с угрозами в адрес осквернителей могилы, демонстрирующая знание Зах 5:1—4 (вариант LXX): καὶ τὸ ἄρ&ς δρέπανον εἰς τὸν ἰοΓκὼν αὐτοῦ [εἰσελθοῖτο] — «меч проклятья [пусть войдет] в его дом».<sup>81</sup>

4. Надпись из Сибидунды в Писидии с посвящением θεῷ ὑψίστῳ καὶ ἀγείᾳ καταφυγῇ.<sup>82</sup> Упоминание о святом прибежище скорее всего указывает на Септуагинту как на источник, поскольку Библия — это единственный древний текст, в котором Бог осознается как Прибежище.<sup>83</sup>

5. Еврейская принадлежность следующей надписи вызывает некоторые сомнения: она происходит из Фессалоники, в ней

<sup>76</sup> Horbury, Noy, *JIGRE*9 (II в. до Р.Х.?, Александрия); 27 (II или I в. до Р.Х., Атрибис: синагога посвящена от имени (υπέρ) царя Птолемея и царицы Клеопатры начальником полиции (ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλάκτων) и иудейской общиной; № 105 (сер, II в. до Р.Х. — нач. II в. по Р.Х., Леонтополь): фрагментарный текст, восстановление προσευχή не абсолютно надежно.

<sup>77</sup> Deissmann, *Light*, 413-424, рис. 75, 76, 77; *CLP*<sup>2</sup> 725 a, b.

<sup>78</sup> *CUR* 726, 727, 728, 729, 730.

<sup>79</sup> Так понимает Mazur, *Studies on Jewry*, 21.

<sup>80</sup> Так, например, Lifshitz, *DE* 15.

<sup>81</sup> *CU* II 769.

<sup>82</sup> C. Bean, “Notes and Inscriptions from Pisidia”, *Anatolian Studies* 10 (1960), № 122.

<sup>83</sup> J. Robert, L. Robert, *BE* (1965), 149-151.

го вставляли в свои посвящения цитаты из Септуагинты и отпускали на свободу рабов в иудейских молельнях. Рассмотрение Митчеллом культов обоих божеств, имеющих общую эпиклезу, как нечто единое, только размывает реальную картину.<sup>92</sup> То, что семена, зароненные иудеями, падали на благодатную почву, сомнения не вызывает — иначе культ Бога Высочайшего не получил бы такого распространения среди язычников. То, что в тех местностях, где находят посвящения и Зевсу, и Богу Высочайшим, некоторые язычники *могли* их идентифицировать, также очевидно. Но то, что в различных местах независимо появились сходные культы безымянного Бога, на которые затем наложилось влияние иудаизма, которое их окончательно унифицировало, кажется уже мне исторически и социологически неправдоподобным. Любопытный образец, позволяющий проследить механизмы трансформации религии в языческом государстве под влиянием иудаизма предоставляет нам Боспорское царство. В конце главы я обращаюсь к этому сюжету.

### 3. Бог Высочайший в Деяниях: язычество или иудаизм?

Титул “Бог Высочайший” упоминается в Деяниях лишь однажды: 16:16—18.<sup>93</sup> Эти стихи представляют собой начало рассказа о заключении Павла и Силы в темницу в Филиппах: “Случилось, что когда мы направлялись в молельню, вышла нам навстречу некая молоденькая служанка, имеющая духа-пифона (πνεῦμα πύθωνα),<sup>94</sup> которая приносила большой доход

<sup>92</sup> При этом, Митчелл отдает себе отчет, что речь идет о различных культах (“Zeus Hypsistos and Theos Hypsistos are not two ways of denoting the same reality”), но значение общей эпиклезы (“‘hypsistarian’ nature of these cults”) для него оказывается более существенным моментом (*op. cit.*, 99).

<sup>93</sup> В Деян 7:48 Бог назван просто “Высочайшим”, см. с. 190 слл.

<sup>94</sup> Существуют различные варианты перевода: “духа прорицательного” (синодальный перевод), “духа-прорицателя (еп. Кассиан), “духа, который предсказывал судьбу” (В. Н. Кузнецова), ср. также “a spirit of divination” (King James, NRSV). Пифон (Πύθων) — это имя

вообще не требует никаких объяснений) боящемуся Бога. Маловероятно, чтобы оно принадлежало язычнику, совершенно не знакомому с иудаизмом.

В последнем по времени из известных мне серьезных и детальных исследованиях культа Бога Высочайшего, статье С. Митчелла, автор приходит к выводу — совершенно правильному, с моей точки зрения, — что адептами Бога Высочайшего были язычники, в какой-то степени испытывавшие влияние иудаизма, иными словами, квазипрозелиты. Он обосновывает эту идентификацию тем, что посвящения Богу Высочайшему и надписи с термином  $\theta\epsilon\omicron\varsigma\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$ , а также свидетельства литературных источниках о гипсистариях и аналогичных сектах происходят из одних и тех же регионов Средиземноморья и относятся к одному и тому же периоду. Кирилл Александрийский прямо говорил о том, что адепты Бога Высочайшего называли себя  $\theta\epsilon\omicron\varsigma\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$ .<sup>89</sup> “Наиболее веским аргументом в пользу идентификации почитателей Бога Высочайшего и боящихся Бога является просто-напросто то, что их верования и практика совпадали.”<sup>90</sup> Тем не менее, вывод о том, что *в основе* верований приверженцев культа Бога Высочайшего лежит влияние иудаизма, кажется Митчеллу исторически и социологически неправдоподобным. Митчелл считает, что “культ Зевса Высочайшего в Греции и Македонии, безусловно, развился из местных корней, хотя заимствование синагогальной терминологии показывает, что он воспринял влияние иудаизма. Концепция высочайшего бога и его ангелов развивалась независимо в неэллинизированных общинах внутренних частей Малой Азии и на северном побережье Черного моря”.<sup>91</sup> В этом принципиальном пункте согласиться с Митчеллом я не могу. Культ Зевса Высочайшего с храмами, алтарями и культовыми статуями, существовавший в Греции, разительно отличается отlišенно-го иконографии культа Бога Высочайшего, почитатели которо-

Index: Non-Jewish Divine and Mythological References, 275). О формуле *Dis Manibus* в еврейских надписях см. Rutgers, *The Jews in Rome*, 269-272.

<sup>89</sup>См. ниже, с. 198.

<sup>90</sup> Mitchell, “The Cult of Theos Hypsistos”, 119 сл.

<sup>91</sup> Mitchell, *op. cit.*, 126.

стое ὕψιστο? (“Высочайший”), в то время как язычники именovali Его θεός- ὕψιστος- (“Бог Высочайший”).<sup>96</sup> Похоже, евреи намеренно вводили в языческое словоупотребление полную формулу, чтобы подчеркнуть — поскольку они не имели ни намерения, ни надежды обратить язычников в монотеизм — главенствующее место своего Бога сравнительно с другими богами. В надписях такая тенденция не прослеживается, в литературных же текстах она явно присутствует, и Деяния здесь исключения не составляют (ср. Лк 1:32,35,76; 6:35; Деян 7:48).<sup>97</sup> Учитывая подобные наблюдения, а также особую чувствительность Луки к языковым нюансам и историческому контексту, правомерно задаться вопросом, нет ли в описанной Лукой сцене второго дна — игры на различном восприятии криков одержимой служанки иудеями и язычниками, иными словами, не имеет ли Лука в виду, что титул “Бог Высочайший” воспринимался язычниками в Филиппах на как имя Бога иудеев, а как титул бога языческого пантеона?

Такая интерпретация этих стихов предложена и подробно аргументирована П.Требилко, который увидел именно в языческом подтексте криков одержимой служанки объяснение гневной реакции Павла. Требилко полагает, что Павел изгнал беса из девушки-служанки в Филиппах потому, что считал, что она на самом деле славila языческого бога: “Содержание криков девушки вводило язычников в заблуждение. Только для еврея или иудействующего имя Бога Высочайшего означало Яхве. Остальные считали, что речь идет об одном из многочисленных богов... Девушка провозглашала, что путь спасения связан с любым богом, которого ее слушатель считал “Богом Высочайшим”. Раздражение Павла и его действие были вызваны тем, что девушка вводила в соблазн тех, кому он проповедовал. Его гнев был спровоцирован тем, что из-за нее его собственная проповедь подвергалась ложной синкретической интерпретации. Он действовал, чтобы устранить эту опасность”.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> M. Simon, “Theos Hypsistos”, *Ex orbe religionum* (Leiden, 1972), 376 = *id.*, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, 2 (Tübingen, 1981, WUNT, 23), 499.

<sup>97</sup> Trebilco, “Paul and Silas”, 59.

<sup>98</sup> Trebilco, *ibid.*, 62.

господам своими пророчествами. Она, следуя за Павлом и нами, кричала, говоря: ‘Эти люди — рабы Бога Высочайшего, которые возвещают вам путь спасения’. Это она делала много дней. Павел, разгневавшись и обратившись к духу, сказал: ‘Повелеваю тебе во имя Иисуса Христа выйти из нее’. И он вышел тотчас же”. Почему Павел решил изгнать из одержимой девушки духа, достаточно точно, между прочим, сформулировавшего самое суть христианской проповеди: мы пришли возвестить вам путь спасения? Ответ, казалось бы, лежит на поверхности. Иисус всегда изгонял бесов, пусть даже они говорили правду (Мк 1:24; Лк 4:41 и др.). Кроме того, Лука упоминает, что Павел, в отличие от Иисуса, который изгонял бесов немедленно, много дней терпел беспрестанные крики одержимой и, только когда они стали ему, наконец, невыносимы, разгневался на демона (διαπονηθεῖς δὲ Παύλος, глагол διαπονεόμαι употребляется еще только один раз в НЗ — в Деян 4:2, где речь идет о крайнем раздражении иудейских священников, начальников храмовой стражи и саддукеев христианской проповедью). Однако такое объяснение удовлетворяет не всех. Обращалось внимание, например, на то, что ὁδός σωτηρίας (без артиклей) может означать не только “путь спасения” (англ. *the way of salvation*), но также “один из многих путей спасения” (англ. *a way of salvation*).<sup>95</sup> М. Симон заметил, что титул “Бог Высочайший” употреблялся различно в зависимости от культурного контекста: евреи, говоря о Боге Израиля, предпочитали про-

гигантского змея, опустошавшего окрестности Дельфов, сторожившего Дельфийский оракул, а согласно традиции, сохранившейся у Гигина (*Fabulae*, 140) и явно знакомой автору схолиев к Пиндару (*Schol. in Find. Pyth.*), дававшего прорицания в дельфийском оракуле до Аполлона, который его убил. В римское время слово “пифон” стало использоваться как синоним ἐγγαστήριον (с “чревовещатель”); о возможных причинах возникновения этой синонимии см. *TDNT*, 919 (Foerster). В святоотеческой литературе (явно под влиянием Деяний) “пифон” становится обозначением демона, а не чревовещателя. В данном стихе πῶθον — приложение к слову “дух”: “дух, а именно (по имени) Пифон” или “пифонский дух” (аналогично — ἄνδρες Ἀθηναῖοι — “мужья афиняне”, т.е. “афинские мужья”, см. Bl.-Debr. § 242).

<sup>95</sup> BC IV, 193.

ло не имя Бога, а сравнение обрядовой стороны. Сопоставив греческие и еврейские ритуалы, он идентифицировал Бога иудеев с Дионисом:

“...И время, и обиход самого главного и самого торжественного праздника иудеев отлично подходит для Диониса. Ведь празднуя так называемый пост в разгар жатвы, они выставляют столы со всевозможными плодами под кущами и шалашами, сплетенными по большей части из ветвей и плюща, а канун праздника называют Кущей. Через несколько дней они справляют другой праздник, уже не прикровенно, а явно называемый Вакховым. Есть у них и праздник крадефория и тирсофория, во время которого они вступают в храм, неся тирсы. Что они делают, войдя внутрь мы не знаем, но похоже, они справляют там вакхическое действие: свистят в дудочки, призывая бога, как аргосцы на Дионисиях, а иные выступают с кифарами; их называют левитами — название, возникшее от одного из прозвищ <Диониса>: либо от “Лисий”, либо скорее от “Эвий”. Я полагаю, что и праздник субботы имеет некоторое отношение к Дионису: ведь словом “сабы” еще и теперь многие называют вакхантов и выкрикивают его, когда справляют оргии этого бога...

Пусть для кого-то это все домыслы. Но все возражения решительно опровергает прежде всего первосвященник, выступающий на празднике с митрой на голове, облаченный в вышитую золотом оленью шкуру, в длиннополый хитон, в котурны; причем с одеяния его свешивается множество колокольчиков, сопровождающих звоном каждое его движение ... а еще можно показать противникам на изображения в храме тирса и тимпана. Вне всякого сомнения, все это добавляет только Дионису, а не какому-то иному богу”.<sup>100</sup>

(Перевод Я. М. Боровского). \* 13

<sup>100</sup>Plut. *Quaest. conv.* IV,6,1-2 = Stem, *GLAJJ*, I № 258. Учтывая, что Тацит счел необходимым опровергнуть эту интерпретацию (*Hist.* V.5.5), она, похоже, была широко распространена. Ср. упоминание Иоанном Лидийцем об ошибке тех, кто видит в иудейском Боге Диониса (Lydus, *De mensibus*, 4.53). См. также A. Alföldi, “Redeunt

Это предположение имело бы силу при одном, но принципиальном условии: если бы эпikleза ὑψιστος<sup>99</sup> действительно широко использовалась язычниками. Требилко в этом не сомневается. Однако как видно из предыдущего, язычники пользовались ею крайне редко, и большая часть языческих Богов Высочайших появилась в результате ученых реконструкций.

Если признать, что θεός ὑψιστος? не было общим именем для целого ряда высших богов, то как тогда обозначение “Бог Высочайший” должно было восприниматься языческой аудиторией в Филиппах, слышавшей крики девушки? По-разному. Часть язычников, посещавших еврейскую молельню (а девушка-служанка встретила христианских проповедников по дороге в синагогу), была знакома с особенностями иудаизма и с именем, которым евреи называли по-гречески своего Бога. Другие могли идентифицировать Бога Высочайшего с высшим богом языческого пантеона в соответствии со сложившейся в античном мире традицией (так называемой *interpretatio Graeca/Latina*). Например, Варрон, по сообщению Августина, считал иудейского Бога Юпитером, “не придавая значения тому, каким именем его называть, раз имеется в виду одно и то же”. Августин комментирует это следующим образом:

Nam quia nihil superius solent colere Romani quam Jovem, quod Capitolium eorum satis aperteque testatur, eumque regem omnium deorum arbitrantur, cum animadverteret Ioudaeos summum deum colere, nihil aliud potuit aspicari quam Jovem.

“Ведь потому что римляне никого не чтут превыше Юпитера — о чем достаточно ясно свидетельствует их Капитолий — и признают его царем всех богов, то когда Варрон понял, что иудеи почитают Бога Высочайшего, то ни о ком ином он не мог подумать, кроме Юпитера”.<sup>99</sup> \*

Плутарх шел в русле этой же традиции идентификации, но по несколько иному пути: для него отправной точкой послужи-

<sup>99</sup>August., *De cons. evang.* 1.22:30 = Stem, *GLAJJ*, I № 72b; ср. также *Aristeae epistula* 15—16.

οὐχ ὅτι ἐστὶ τις ἄλλος· οὐχ ὑψιστος — ο γάρ θεός· εἰς ὦν, ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, καὶ οὐχ ἐστὶν ἐν πλὴν αὐτοῦ [Deut. 4:39] (*Leg. all.* 3,82).

“Это не означает, что существует какой-либо другой [бог] не Высочайший — ибо Бог только один — наверху на небе и внизу на земле, и нет никого кроме Него.”<sup>104</sup>

Впрочем, представление о том, что у евреев, как у язычников, существовал пантеон, было скорее редкостью — греки, в целом, были достаточно наслышаны о еврейском “атеизме” (ἀθεότης).<sup>105</sup>

Язычники-прохожие в Филиппах, слыша крики девушки-служанки, могли иметь самые фантастические представления об иудаизме и иудейском Боге Высочайшем. Но, как мне представляется, они не воспринимали его, в первую очередь, как непосредственного представителя и главу своего собственного пантеона — имя Бога Высочайшего подобных ассоциаций не вызывало. Павел изгнал демона не из-за содержания криков одержимой, а потому что христианские миссионеры не нуждались в союзниках такого рода.

#### 4. Свидетельства святоотеческой литературы

В творениях отцов церкви можно обнаружить некоторую информацию о религиозной судьбе части адептов Бога Высочайшего. В отличие от тех квазипрозелитов, которые остава-

<sup>104</sup>Хенгель высказал предположение, что евреи для того, чтобы избежать возможной двусмысленности, перестали пользоваться эпиклезой ὑψιστος в синагогах (Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2, 201, прим. 265). Свидетельства из Боспорского царства (см. подробно ниже, с. 203 слл.) показывают, однако, что, по крайней мере, до начала IV в. по Р.Х. она оставалась в синагогальном употреблении. Требилко считает, что евреи отказались от нее после I в. повсеместно, за исключением тех районов, “где имелось большое еврейское население или в группах, где ее использование стало традиционным” (Trebilco, “Paul and Silas”, 56). Эта оговорка обесценивает основной тезис.

<sup>105</sup>Стандартное обвинение против евреев, вызванное тем, что они не имели изображений Бога и не признавали никаких других богов, см. подробно Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3,1, 612 сл.; см. также с. 31.



До известной степени идентификация иудейского Бога с высшим божеством языческого пантеона поощрялась самими евреями: так, некоторые представители еврейских интеллектуальных кругов утверждали, что греческие поэты и философы, рассуждая о Зевсе, по-существу имели в виду истинного Бога.<sup>\*101</sup>

Некоторые язычники могли думать о Боге Высочайшем как о высшем боге иудейского пантеона, и, действительно, на лингвистическом уровне основание для такого понимания существовало.

Греческое *υψιστος* представляет собой превосходную степень прилагательного и соответственно обозначает наивысшую степень качества — “высочайший *по сравнению* с другими” (*gradus superlativus* в собственном смысле), но может также означать и очень высокую степень качества — “очень высокий” (*gradus elativus*).<sup>102</sup> Творцы Септуагинты, без сомнения, имели в виду второе значение, для язычников первое было, пожалуй, более естественным.

Филон хорошо понимал эту проблему и поэтому счел нужным в своем комментарии на Быт 14:18 (“он [Мельхиседек] священник Бога Высочайшего”)<sup>103</sup> \* \* сделать специальную оговорку:

Saturnia regna, II: An Iconographie Pattern”, *Chiron*, 3 (1973), 138, где попытки эллинистических монархов принудить евреев подчиниться культу Диониса с тем, чтобы гарантировать их лояльность, объясняются близостью, с точки зрения язычников, иудейских обрядов обрядам дионисийским.

<sup>101</sup> Об идентификации евреями Зевса с Богом Израила и об идентификации греческими поэтами и философами Зевса с истинным Богом см. рассуждение Аристобула (ар. Eus. *Ргаер. ев.* 13.12,4-8). Аристобул цитирует стихи Арата, заменяя имя Зевса (в род. пад. — Διό?) на θεός, и объясняет, что автор на самом деле именно это и имел в виду. Эту же самую поэму Арата Павел цитирует в Афинах (Деян 17:28), развивая ту же самую идею: греческие поэты пришли к пониманию истинного Бога: ἐν αὐτῷ γάρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ’ ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασι τὸν γάρ καὶ γένος ἐσμεν. См. обсуждение в Hengel, *Judaism and Hellenism*, 261—267.

<sup>102</sup> Simon, “Theos Hypsistos”, 375 = *id.*, *Le Christianisme antique*, 498.

<sup>103</sup> Цитируя текст Септуагинты, Филон опустил существительное θεός, что представляется Симону неслучайным (Simon, “Theos Hypsistos”, 377 = *Le Christianisme*, 2, 500)

ὑψίστου.<sup>108</sup> Кем был усопший Гурд? Гипсистерием или христианином? Трудно сказать. Выражение “священник Бога Высочайшего” скорее указывает на первое, хотя в одной из христианских эпитафий из Мизии мы встречаемся с “народом Бога Высочайшего”.<sup>109</sup> Согласно одному из сообщений, исходно эпитафия Гурда была фланкирована крестами.

Другая аналогичная группа известна из Епифания.<sup>110</sup> Ее членов называли массалианами — Μασσαλιανοί (греческая адаптация сирийского слова, означающего “молящиеся”) или Εὐφημίται. Согласно Епифанию, первоначально (πρὸ χρόνου τινός, *cos- aló kaipón Κωνσταντίου καὶ δεύρο*) существовала языческая секта, а позднее под тем же самым именем христианская (впрочем, обе были известны также и под другими именами<sup>111</sup>), которая возникла в Месопотамии, а позднее появилась в Антиохии. Эта христианская секта была осуждена синодами в Сиде и в Константинополе.<sup>112</sup> С точки зрения Епифания, помимо других заблуждений, разделяемых членами секты, она была дискредитирована уже самим фактом преемства с языческими массалианами. Из описания видно, что группа находилась под сильным влиянием иудаизма.<sup>113</sup>

<sup>108</sup> Mitchell, *Anatolia*, II, 50. Другая надпись, найденная во Фригии, к югу от Наколеи, которую Митчелл считал принадлежавшей гипсистерии, таковой, на мой взгляд, не является. Я склонна скорее рассматривать ее вслед за Фоксом как христианскую (R.L. Fox, *Pagans and Christians* (1986), 404), хотя полагаю, что λαοὶ ὑψίστου в ней следует понимать не как “the highest people” (Фокс и Митчелл), а как “народ [Бога] Высочайшего”, см. следующее примечание.

<sup>109</sup> SEG XXVIII, 946: ἐν [δλ]φ τε λαφ Θεοῦ ὑ[ψίστου].

<sup>110</sup> Epiaph. Pan. 80. 1.2.—2.3 (*GCS*, 3,485 слл.). Некоторые на основе сходства верований считают эту группу идентичной гипсистериям; см., например, *GCS*, 485; Mitchell, *Anatolia*, II, 50.

<sup>111</sup> Такими как Martyriani, Enthusiastae и т.д. Собрание свидетельств о массалианах и подробное их обсуждение см. в *Patrologia Syriaca*, I, 3: *Liber Graduum*, CXV—CXLIV (обсуждение), CLXX—CCXCI (свидетельства). Ефрем Сирин был первым, кто упомянул о христианах-массалианах, но их языческих предшественников впервые описал Епифаний.

<sup>112</sup> Theodoretus, *Historia ecclesiastica* 4.10; *id.*, *Haereticarum fabularum compendium* 4.11

<sup>113</sup> См. подробнее с. 165 слл.

лись в сфере влияния синагог, они образовывали собственные религиозные объединения. Мы знаем о нескольких таких группах. Одна из них существовала в IV в. в Каппадокии. О ней известно из сообщений Григория Назианзина<sup>106</sup> и Григория Нисского.<sup>107</sup> По Григорию Назианзину их называли Ὑψιστάριοι, по Григорию Нисскому — Ὑψιστιανοί. Представители этой группы отрицали все изображения и жертвоприношения. Они соблюдали субботу и некоторые иудейские пищевые запреты, но при этом отвергали обрезание. Григорий Назианзин сообщает, что они почитали огонь и свет и парадоксальным образом соединяли в своих верованиях элементы иудейских и греческих верований, которые, в сущности, были несовместимы: ἐκ дуῶν ἐναντιωτάτων Ἑλληνικῆ? τε πλάνη? καὶ νομικῆ? ιερατεία?. Отец Григория — а о гипсистериях он говорил в речи, произнесенной на похоронах отца, — сам был гипсистерием до тех пор, пока не был обращен в христианство епископами, проезжавшими через Каппадокию в 325 г. по дороге на Первый Вселенский собор в Никее (καὶ δὴ συμβάν τῆνικαῦτα πλείου? ἀρχιερεῖ? ἐπὶ τὴν Νίκαιαν σπεύδειν).

Григорий Нисский прямо сопоставляет гипсистериев с иудеями. Их, по его мнению, объединяет ложное понимание Бога. Гипсистерии признают только одного Бога, которого они называют Высочайшим или Вседержителем. Но в отличие от христиан они отрицают роль Бога как Отца: ὡν αὐτῇ ἐστὶν ἡ про? τοῦ? Χριστιανού? διαφορά? τὸ Θεόν μὲν αὐτοῦ? ὁμολογεῖν εἶναι τίνα, οὐν ονομάζουσι "Ὑψιστον ἢ Παντοκράτορα" Πατέρα δέ αὐτόν εἶναι μὴ παραδέχεσθαι. Следующую фразу Григория Нисского можно понять или как общее рассуждение, или как утверждение, что гипсистерии считают себя христианами — ὁ δέ Χριστιανός?, εἰ μὴ τῷ Πατρὶ πιστεύοι, Χριστιανός? οὐκ ἐστίν.

Граница между группами типа гипсистериев и христианскими общинами была подчас зыбкой, и поэтому она почти неуловима для современных исследователей. Это хорошо видно на примере эпитафии из Икония некоему Гурду, который назван священником Бога Высочайшего — ἱερεῦ? θεοῦ

<sup>106</sup>Gr. Naz. *Or.* 18.5 (PG 35. 989 D слл.).

<sup>107</sup>Gr. Nys. *Eun.* 2 (PG 45. 481 D — 484 A).

переход христиан в иудаизм. Похоже, такое соседство было не случайным и законодатель видел в целиколах иудействующих.<sup>116</sup>

О существовании группы с тем же именем в Африке известно из письма Августина, датирующегося 396 г. (возможно, началом 397, или даже 398 г.):<sup>117</sup> “Я уже послал человека к главе<sup>118</sup> чтущих небо, о котором я слышал, что он ввел среди них новое крещение и этим нечестием многих сбил с пути. Я намереваюсь, насколько мне позволит время, переговорить с ним”. Из письма Августина явствует, что чтущие небо представляли собой одну из христианских групп.

## 5. Экскурс. Боящиеся Бога: Боспорское царство

Религиозные процессы, происходившие в Боспорском царстве в первых веках по Р.Х., заслуживают самого серьезного внимания исследователя, занимающегося проблемами иудаизма и христианства в Средиземноморье. Начиная с первого века, в этом регионе наблюдается поразительный рост количества частных посвящений Богу Высочайшему, а в одном из городов Боспорского царства, в Танаисе, этот культ становится основным. При этом, у нас есть весьма веские основания утверждать, что на Боспоре культ Бога Высочайшего сформировался под влиянием иудаизма, а его адепты принадлежали к той категории язычников, которую принято называть боящимися Бога. Судя по эпиграфическим находкам, включающим в себя уникальную серию манумиссий, совершенных в еврейских молельнях, на Боспоре, в этом удаленном от основных центров, провинциальном уголке греко-римского мира происходили те же самые процессы, что и в остальном Средиземноморье. Боспорский материал может помочь лучше понять ситуацию, сложившуюся вокруг еврейских общин диаспоры,

<sup>116</sup>Linder, *ibid.*, 256.

<sup>117</sup>Письма, 44.6.13.

<sup>118</sup>Лат. maior. Линдер отмечает, что в римском законодательстве этим титулом обозначали глав еврейских общин (Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 256).

О третьей секте мы знаем из Кирилла Александрийского.<sup>114</sup> Ее члены почитали Бога Высочайшего, но также и других божеств, в том числе луну, солнце, небо, самые яркие звезды — τα ἑξάϊρετα τῶν χτισμάτων. Секта существовала в Финикии и Палестине еще во времена Кирилла — καὶ πλημῆλημα μὲν ἀρχαίων ἢ ἐπὶ τῷδε καταφθορά καὶ πλάνησι?, διήκει καὶ εἰ? δεῦρο παρατείνεται. Принадлежащие к ней называли себя θεοσεβεῖς и, с точки зрения Кирилла, занимали промежуточное положение между язычниками и евреями — οἱμοὶ δὲ τίνα θρησκεία? διαστείχουσι μέσσην, οὔτε τοῖ? Ἰουδαίων ἔθεσι καθάρῳ? οὔτε τοῖ? Ἑλλήνων προσκείμενοι, εἰ? ἀμφῳ δὲ ὥσπερ διαρριπτούμενοι καὶ μεμερισμένοι.

В начале V в. внимание римских законодателей было обращено на группу, которая именовалась целиколы — “чтущие небо” (Caelicolae). Было издано два закона, ее запрещающих: один в 407 г. от имени Гонория, Аркадия и Феодосия II, а другой в 409 г. от имени Гонория и Феодосия II.\*<sup>115</sup> Согласно закону 407 г., целиколы были осуждены вместе с еретиками (донатистами, манихеями и присциллианами) и язычниками. Закон 409 г. был направлен против чтущих небо, обращения в иудаизм и профанации воскресения. Законы против чтущих небо сохранились и в Кодексе Феодосия (16:5:43; 16:8:19), и в Кодексе Юстиниана (1:9:12). В обоих законах подчеркивалось, что секта появилась недавно (novum crimen superstitionis), и ее членам предлагалось вернуться в лоно христианства. Закон 409 г. предусматривал для этого годичный срок и угрожал по его истечении преследованиями в соответствии с антиеретическим законодательством. Здания, принадлежавшие членам этой группы, должны были быть конфискованы в пользу церквей на том основании, что все, что отличается от христианского учения, противоречит христианскому закону: Aedificia autem eorum, quae nescio cuius dogmatis novis conventus habent, ecclesiis vindicentur. Certum est enim, quidquid a fide Christianorum discrepat, legi Christianae esse contrarium.

Важно отметить, что во втором законе меры против чтущих небо сопровождались повторением традиционного запрета на

<sup>114</sup> *De adoratione in spiritu et veritate* 3.92 (PG 68, 281 BC).

<sup>115</sup> Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 226—236, 256—262.

имела официальная политика эллинистических государств, поощрявшая инновации, — характерным примером является культ Сераписа, введенный Птолемеем I. Еще более важным моментом был кризис традиционной полисной системы и сопровождавший его духовный кризис. Новое религиозное развитие было ответом на вызов времени.

В Боспорском царстве изменений в религиозной жизни в этот период практически не произошло. Периферийное положение этого государства, некоторая оторванность от глобальных военно-политических событий IV—III вв., сокращение внешнеполитических связей, традиционный для Боспора греко-варварский симбиоз, отсутствие, судя по просопографическому материалу, крупномасштабных миграций на Боспор при постоянном притоке как местного варварского населения, так и населения из различных областей Средиземноморья<sup>121</sup> — все это имело следствием относительную стабильность этнокультурной ситуации. Кроме того, особенности внутреннего развития Боспора, т.е. сложение уже в V в. до Р.Х. надполисной системы, “консолидировавшей” автаркические города-государства в тираническую территориальную державу”, постепенно переродившуюся в монархию эллинистического типа,<sup>122</sup> привели не к характерному для эллинистической эпохи кризису полиса, а к достаточно плавной эволюции полисной системы.

Относительно стабильный период закончился в последней трети II в. до Р.Х. В результате Митридатовых войн Боспорское царство оказалось втянутым в мировую политику и в конечном итоге попало в зависимость от Рима. Резко возрастает приток населения из Малой Азии и Фракии, происходит массовая инфильтрация сарматов — все это приводит к дестабилизации этнокультурной ситуации. В теории такие условия способству-

<sup>121</sup> Демографическая ситуация с VI в. до Р. Х. до начала I в по Р. Х. рассматривается в статье С.Р.Тохтасьева: S.R.Tokhtas'jev, “Thrakische Personennamen am kimmerischen Bosporos”, *Pulpudeva* 6 (1993), 178—188; см. также С.Р. Тохтасьев, “Из ономастики Северного Причерноморья II: Фракийские имена на Боспоре”, *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья* (СПб, 1992), 178—199.

<sup>122</sup> Ю.Г. Виноградов, “Полис в Северном Причерноморье”, *Античная Греция*, т. 1 (М., 1983), 420.

которая, в свою очередь, имеет столь важное значение для понимания исторической концепции Деяний.<sup>119</sup>

Начну с предыстории. Когда греческие колонисты в VI в. до Р.Х. появились на территории будущего Боспорского царства, они привезли с собой из метрополии сложившуюся религиозную систему. Будучи языческой, она была в определенном смысле открытой и, следовательно, готовой адаптировать местные культы, впрочем, не любые и не любым способом. Обычной практикой было “греческое истолкование” (*interpretatio Graeca*), иными словами, идентификация местных божеств с богами греческого пантеона. Контакты с местным населением, а также включение части варваров в жизнь греческих полисов наложили свой отпечаток на религиозную жизнь на Боспоре. В целом, сохранившиеся религиозные памятники позволяют утверждать, что среди грекоязычного населения Боспора были распространены греческие или достаточно давно адаптированные греками культы (например, Кибелы), хотя местные верования и повлияли на иерархическую структуру пантеона.

В VI–GV вв. до Р.Х. проходил процесс как территориального, так и государственного становления Боспорского царства. Новый период политической истории Боспора начинается на рубеже GV—III вв.<sup>120</sup> \* \* \* Начало этого периода хронологически совпадает с началом нового этапа в истории греческой религии, характерной чертой которого является неслыханная доселе интенсификация инновационных процессов, что стимулировалось тесными контактами греческого и местного населения в эллинистических монархиях. Такого рода контакты, впрочем, были лишь одной из причин инновационного развития — история религий знает много примеров совместного сосуществования двух “организованных” религий, не сопровождающегося их взаимным влиянием. Большое значение

<sup>119</sup> Нижеследующее представляет собой краткий очерк, в котором приведены лишь основные принципиальные положения защищаемой мной концепции.

<sup>120</sup> См., например, Ф.В.Шелов-Каведяев, “История Боспора в VI—GV вв. до н.э.”, *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования* (М, 1985), 6 сл.; *Античные государства Северного Причерноморья* (М, 1987), 14 (Д. Б. Шелов).

вавшее в науке мнение, будто евреи на Боспоре появились лишь в императорскую эпоху, нуждается в исправлении. Насколько надо передвинуть в глубь веков эту дату, сказать трудно, но то, что ее надо отодвинуть, это несомненно”.<sup>126</sup> Эпиграфически еврейское присутствие зафиксировано с I в. по Р. Х. И уже в одной из самых ранних надписей, это присутствие регистрирующих, Бог Высочайший выступает как имя употребительное в иудейской общине.<sup>127</sup> Надпись представляет собой отпускную рабу (манумиссию) и происходит из Горгиппии. Она начинается с формулы θεῷ ὑψίστῳ παντοκράτορι εὐλογητῷ — “Богу Высочайшему, вседержителю, благословенному”. Та концепция божества, которая подразумевается эпиклезой παντοκράτωρ<sup>128</sup> — ὁ πάντων κράτος· ἔχων (“имеющий власть над всем”), не была совершенно чужда язычеству.<sup>129</sup> Сама эпиклеза встречается с именем Изиды,<sup>130</sup> Мандулиса Аполлона (египетское солнечное божество), Гермеса, Кибелы и Аттиса.<sup>131</sup> По предположению О. Монтевеки, слово впервые было создано в эллинистических кругах Александрии и, хотя невозможно утверждать, что оно обязано своему появлению Септуа-

<sup>126</sup> Б. И. Надэль, *Боспорские манумиссии*. Дисс.... канд. филол. наук (Л., 1947), 146 сл.

<sup>127</sup> *IRB* 1123. Самая ранняя надпись — *CIRB* 985, датирующаяся 16 г.

<sup>128</sup> См. *TDNT* III, 914 (Michaelis); O. Montevicchi, “Pantokrator”, *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni* (Milan, 1957), 401—432; H. Hommel, “Pantokrator”, *Theologia Viatorum* 5 (1953—1954), 322—378 = *id. Schöpfer und Erhalter* (1956), 81146; 137- сл. = *id. Sebastata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, I (Tübingen, 1981), 131-171.

<sup>129</sup> В первую очередь подобное представление связано с Зевсом (см., напр., *Soph. Trach.* 127: ὁ πάντα κραίνων βασιλεὺς), но также с Герой, Мойрой, Аполлоном, Афиной. В классической литературе употребительным эпитетом был παγκράτης (“всевластный, всемогущий”): παγκράτης Κρόνου παῖς (*Soph. Phil.* 680); παγκράτης " Нра {*Bacch.* 11(10), 44) и т.д.

<sup>130</sup> Изиды названа παγκράτειρα в надписи I в. до Р.Х. из Египта и παντοκράτωρ в надписи из Аркадии: Ronchi, *Lexicon theonymon*, 880. \

<sup>131</sup> Hommel, “Pantokrator”, 96. Хоммель отмечает, что во всех случаях нельзя исключить иудейского или даже христианского влияния.



ют религиозным инновациям. Однако начнутся ли они на практике, а если начнутся, то какое направление примут, — это другое дело.

На Боспоре религиозные изменения начались, и развитие пошло по двум направлениям. Во-первых, по очевидным политическим причинам, был введен культ римских императоров. К титулу боспорских царей было сделано добавление: ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν διὰ βίου — “пожизненный первосвященник августов”.<sup>123</sup> И во-вторых, получает распространение и необыкновенную популярность культ Бога Высочайшего. В Танаисе практически все свободные мужчины в III в. по Р.Х. были членами фиасов, чтущих Бога Высочайшего. Все частные посвящения, сделанные местными жителями, имеют своим адресатом Бога Высочайшего.<sup>124</sup> При этом с самого начала на Боспоре почитание Бога Высочайшего связано с иудейскими общинами.

Когда евреи появились в Боспорском царстве, точно не установлено. М.И. Ростовцев считал, что они появились по инициативе Митридата.<sup>125</sup> Б.И.Надэль полагал, что “господство-

<sup>123</sup> *GRB* 41, 42, 44, 53, 982, 1045, 1047, 1118, 1122.

<sup>124</sup> Причина этого феномена, а также генезис культа Бога Высочайшего на Боспоре интриговали не одно поколение ученых. Основными претендентами на доминирующую роль в формировании культа являлись Зевс, Сабазий, некое солярное иранское божество, выступавшее в виде бога-всадника, иудаизм и даже отчасти христианство. См., например, А.Салач, “При устьи тихого Дона”, *Praiskà universita Moskevské université. Sbomik k vyroci 1755—1955* (Praha, 1955), 213—230; V. Blawatsky, G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire* (Leiden, 1966); Schürer, “Die Juden im bosporanische Reiche”, 200—225; Н.И.Новосадский, “Боспорские фиасы”, *ТСАПАНИОН*, 3 (1923), 55—70. Из работ последнего времени см. Ju. Ustinova, “The Thiasoi of Theos Hypsistos in Tanais”, *History of Religions* 31 (1991), 152—180, где возрождается старая теория о Боге Высочайшем как синкретическом божестве, в котором соединены черты фракийского Сабазия и иранского солярного божества; в статье игнорируются современные дискуссии. В книге, вышедшей позднее ( *The Supreme Gods*), Устинова от Сабазия отказывается (разумно), но добавляет в смесь Митру и конного бога скифов и синдов-меотов.

<sup>125</sup>М. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia* (Oxford, 1922), 150.

Самая поздняя боспорская надпись, упоминающая Бога Высочайшего, также связана с иудейской молельней. В ней сообщается, что наместник Феодосии Аврелий Валерий Сог в 306 г. по Р.Х. построил в Пантикапее молельню (προσευχή) Богу Высочайшему.<sup>136</sup> \*\*\*\*\*

упоминание его этникона. Ср., например, надпись *CIRB*1124, в которой манумиттор имеет патронимик Γ ἄδειο?. Для этого имени можно предложить семитскую этимологию: Гадеи? как передача библ.-евр. Gaddi или араб. \*Gad(d)ē; см. подробнее И. А. Невинская, С. Р. Тохтасьев, “Древнееврейские имена на Боспоре”, *Terra Antiqua Balcanica VI: Acta Associationis Internationalis. V Международный конгресс по фракологии (Международный симпозиум “Античная балканистика 6”)* (София, 1991), 121 сл.; англ. вариант: I.A. Levinskaya, S.R. Tokhtas’ yev, “Jews and Jewish Names in the Bosporan Kingdom”, *Teu’da*, XII: *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (1996), 69 (обе версии изобилуют досадными опечатками из-за того, что авторам не были присланы корректуры; критический комментарий этой статьи в Ustinova, *The Supreme Gods*, 232 слл. непрофессионален). Любопытно, что в этой надписи специально отмечена национальность рабов: [το γένο]? (?) Ῥουδαίου? — ] — случай уникальный в боспорской эпиграфике. Возможно, здесь мы имеем дело с еврейской семьей, освобождающей рабов-евреев. С другой стороны, нельзя исключить и того, что манумиссии, в которых в качестве παρὰ νομίῃ (обязательства продолжать служить после освобождения) выступают обязательства по отношению к иудейской синагоге, принадлежат квазипрозелитам, которые в такой форме оказывали благотворительную помощь общине. Представляется, что будет осторожнее не делить документы, регистрирующие манумиссии в молельне, на еврейские и нееврейские. В недавнее время боспорские манумиссии стали предметом обсуждения в Harrill, *The Manumission of Slaves*, 174—177. Харрил полагает, что *парамоне* является частью финансовых и/или легальных соглашений, при помощи которых евреи освобождали своих соплеменников и что оговоренные в манумиссии услуги вольноотпущенников синагоге указывают на важную роль, которую играла еврейская община в организации освобождения. Такую возможность исключить нельзя, но не менее вероятным мне представляется и другая: в том случае, если манумитторы были квазипрозелитами, то помощь, которую они оказывали еврейской общине, обязав вольноотпущенников работать при синагоге, носила чисто благотворительный характер и была благодарностью людям, которые научили их почитать истинного Бога.

<sup>136</sup>*CIRB* 64.

гинте, распространение оно получило именно через Септуагинту. В то время, как эпитет παντοκράτωρ эпизодически использовался язычниками, ευλογητός — вне иудейского, а позднее и христианского контекста не встречается.<sup>132</sup> Поскольку в Горгипии первого века эти надписи не могли быть сделаны христианами, то эпитет, без сомнения, указывает на иудейское влияние. Еще более важным является то, что вольноотпущенница посвящена иудейскому молельному дому — προσευχή.<sup>133</sup> Нам известен еще целый ряд манумиссий, совершенных в молельных домах Пантикапея, столицы Боспорского царства, и Фанагории,<sup>134</sup> самая ранняя из которых датируется 51 г. по Р.Х., а самая поздняя первой половиной второго века. Во всех этих манумиссиях иудейская община выступает в качестве гаранта, а вольноотпущенники получают свободу при условии выполнения определенных обязательств по отношению к синагоге.<sup>135</sup> \* \* \* \* \*

<sup>132</sup>Roberts, Skeat, Nock, “The Guild of *Zeus Hypsistos*”, 64. Глагол εὐλογέω и существительное εὐλογία изредка встречаются в языческих надписях, ср. *CIG* 4705 с и так называемые исповедальные надписи из северо-восточной части Лидии и примыкающих районов Мизии и Фригии (G.Petzl, “Die Beichtinschriften Westkleinasiens”, *Epigraphica Anatolica* 23 (1994), VII—XVIII). См. также выше с. 149.

<sup>133</sup> О προσευχή см. подробнее гл. 4, экскурс.

<sup>134</sup>*CIRB* 70, 71, 72, 73, Данынин, “Фанагорийская община иудеев”, 59-72 = Levinskaya, *The Book of Acts*, App. III (в соавторстве с Тохтасьевым), 236 сл.

<sup>135</sup>Трудно решить, принадлежат ли эти манумиссии (или, по крайней мере, их часть) евреям. Б.Надэль, “Боспорские манумиссии и греческое право”, *Listy filologické*, 91:3 (1968), 271 сл., внимательно проанализировав все формуляры боспорских манумиссий, предложил разделить их на три типа: 1) греческий тип сакральных манумиссий в виде посвящения божеству (*CIRB* 1021, 74); 2) прозелитский тип манумиссии в виде посвящения еврейской синагоге либо торжественного призыва Бога Высочайшего как свидетеля совершенной сделки (*CIRB* 985, 1123, 1125, 1126, 1127); 3) еврейский тип светской манумиссии с обязательствами по отношению к молельне и еврейской общине (*CIRB* 70, 71, 72, 73). Основным критерием для выделения еврейских манумиссий является упоминание об опеке иудейской общины. Этот критерий представляется мне недостаточным без дополнительных данных, таких как еврейское имя манумиттора или

Что же привело Шюрера, первым в полной мере разглядевшего иудейские черты в культе Бога Высочайшего,<sup>141</sup> к такому заключению? Прежде всего то, что глава фиаса носил титул священника (ἱερεὺς?), а на стелах со списками членов фиасов были изображены орлы. Он также отметил, что использование формулы  $\text{ὅτι Δία Γῆν Ἦλιον}$  (“[клянусь] Зевсом, Геей, Гелиосом”) в манумиссиях из Горгиппии выглядит неуместно в чисто иудейском контексте. Однако эти соображения были оспорены Гуденафом.<sup>142</sup> В соответствии со своей общей концепцией эллинистического иудаизма он утверждал, что все то, что ему казалось Шюрера, вполне соответствовало практике верующих евреев этого периода. Часть теоретических положений созданной Гуденафом концепции сейчас устарели и современной наукой пересмотрены, однако многое из его конкретных наблюдений не потеряло своего значения. Гуденаф обратил внимание на то, что изображения орлов входили в декор ряда синагог в Палестине и использовались на еврейских надгробных памятниках.<sup>143</sup> Он отметил, что слово ἱερεὺς употреблялось евреями и вне связи с Иерусалимским культом.<sup>144</sup> Он показал, что упоминание языческой триады в юридическом документе, каковым является манумиссия, ничего не говорит о религиозной принадлежности того, кто это делает,<sup>145</sup> и не может поэтому служить доводом против еврейского происхождения боспорских надписей. Однако он вполне резонно не решался считать членов танаисских фиасов Бога Высочайшего евреями.<sup>146</sup> Его вывод гласил: фиасы состояли из обращенных в иудаизм, возможно, даже обрезанных, хотя и не обязательно, которые считали

<sup>141</sup> На еврейский колорит надписей обратили внимание уже первые их издатели; см., например, L. Stephani, “Parerga archaeologica”, *Mélanges gréco-romains*, II (St. Petersburg, 1866), 202. Шюрер, однако, был первым, кто собрал и детально рассмотрел соответствующий материал.

<sup>142</sup> Goodenough, “The Bosphorus Inscriptions to the Most High God”.

<sup>143</sup> Goodenough, *ibid.*, 230 слл.

<sup>144</sup> Goodenough, *ibid.*, 226 слл.

<sup>145</sup> Goodenough, *ibid.*, 222 слл.; ср. с. 164.

<sup>146</sup> Тот факт, что он обсуждал такую возможность, показывает, что он не вполне отдавал себе отчет в том, о какой части населения Танаиса идет речь.

Между I в. и началом IV в. основным центром почитания Бога Высочайшего становится Танаис, где его культ был известен уже, возможно, в I в.<sup>137</sup> Как уже упоминалось, популярность этого культа в Танаисе была беспрецедентной. Посмотрим поближе на свидетельства.

В настоящее время опубликовано 16 надписей фиасов почитателей Бога Высочайшего.<sup>138</sup> Пятнадцать из них происходят из Танаиса. Хронологически все они попадают в промежуток от 155 по Р.Х. г. до первой половины III в. Пять из них украшены изображениями орлов. Некоторые начинаются формулой Ἀγαθὴ τὴν ἡμέραν (“В добрый час”). Надписи состоят преимущественно из списков имен должностных лиц фиасов (включая главу фиаса с титулом ἱερεὺς, отца синода (πατὴρ συνόδου), филагафа, гимнасиарха и т.д.) и рядовых фиасотов. Несколько списков принадлежат приемным братьям, чтущим Бога Высочайшего (εἰσπονητοὶ ἀδελφοὶ σεβόμενοι θεόν ὑψίστον).<sup>139</sup> Последняя формула является ближайшим эпиграфическим аналогом к “чтущим Бога” (σεβόμενοι τὸν θεόν) в Деяниях, и поэтому не приходится удивляться тому вниманию, которое было оказано содержащим ее надписям из Танаиса. Одна из наиболее важных статей была написана Шюрером более ста лет тому назад и до сих пор не потеряла своего значения.<sup>140</sup> Трудно, пожалуй, найти ученое сочинение на эту тему, в котором не цитировалось бы его афористическое заключение о характере культа Бога Высочайшего в Танаисе: “Ни иудаизм, ни язычество, но некая нейтрализация того и другого”.

<sup>137</sup> CIRB 1316. Надпись была найдена в Росгове-на-Дону и, если Латышев прав в своем предположении, что она была привезена из соседнего Танаиса (ИАК 14 (1905), 134, № 55), то это самая ранняя надпись с именем Бога Высочайшего из Танаиса.

<sup>138</sup> СИВ 1260, 1260a, 1261, 1277, 1278, 1279, 1280, 1281, 1282, 1283, 1284, 1285, 1286, 1287, 1289, 1231 (возможно, из Горгииппии). Количество надписей явно было бы большим, если бы не плохое состояние многих камней. В ряде случаев отсутствует верхняя часть надписей, которая содержала имя Бога Высочайшего. Некоторое количество надписей из раскопок последнего времени еще не опубликовано.

<sup>139</sup> СИВ 1281, 1283, 1285, 1286.

<sup>140</sup> Schürer, “Die Juden im bosporanische Reiche”.

носителей этого имени, и семеро из них — члены фиасов Бога Высочайшего в Танаисе.<sup>\* 151</sup>

Резюмируя все сказанное, попытаюсь реконструировать на основании эпиграфических источников распространение почитания Бога Высочайшего в Боспорском царстве. Имя θεός? ὕψιστος? было употребительно среди евреев, когда они появились на территории Боспорского царства. Их появление совпало с периодом этнокультурной дестабилизации в государстве, что сделало население более склонным к религиозным инновациям. Иудаизм, который соответствовал магистральной линии религиозных исканий этого времени, с самого начала вызвал интерес среди местного населения, часть которого стала почитать иудейского Бога. Возможно, эти симпатизирующие иудаизму язычники-квазипрозелиты и стали совершать манумиссии в синагогах при условии, что вольноотпущенники будут работать при синагогах. Однако нельзя полностью исключить и того, что манумиссии (или, по крайней мере, некоторые из них) совершались евреями. Гарантами соблюдения условий манумиссий становились еврейские общины, причем перед вольноотпущенниками ставились два обязательных условия: почитать иудейского Бога и выполнять какие-то работы для моленных домов. Эти работающие в моленных вольноотпущенники увеличивали круг язычников, связанных с иудейскими общинами.<sup>152</sup> Социальный статус некоторых квазипрозели-

*Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthago* (Helsinki, 1963), 106 сл.), частично благодаря традиции, частично благодаря почитанию субботы некоторыми из христиан. См., однако, Mussies, “Jewish Personal Names”, 270—272, который полагает, что популярность имени среди египтян можно понять, только если признать, что в дополнение к еврейской оно приобрело также египетскую народную этимологию.

<sup>151</sup> *IRB*, 1231, 1278 (три человека), 1279, 1280, 1282.

<sup>152</sup> Это положение недавно оказалось объектом критики со стороны Ййбсон. В соответствии с ее интерпретацией, на вольноотпущенников не накладывалось никаких религиозных обязательств, и они, следовательно, не становились квазипрозелитами. Она полагает, что в этом случае основание моей реконструкции развития религиозных процессов на Боспоре рушится. Это не так. Даже если бы Ййбсон была права (а я убеждена в том, что она *не* права, см. опровержение ее

себя евреями в полном смысле слова (“fully Jewish”). Невозможно сказать, считали ли себя фиасоты “fully Jewish” и насколько тесной была связь фиасов с иудейской общиной (если таковая в Танаисе вообще существовала).<sup>147</sup> Структура фиасов была традиционна для Боспорского царства, а номенклатура должностных лиц была такой же, как и в чисто языческих объединениях.

Лишь несколько членов фиасов носили еврейские имена. Разумеется, судить об этнической принадлежности, опираясь на одну ономастику, невозможно. Евреи в римский период предпочитали греческие и латинские имена. Так, например 85% евреев, похороненных в Риме и 73% в Тевхейре (Киренаика)<sup>148</sup> имели имена греческие и латинские. Однако даже 85% — это еще не 100%, и, принимая во внимание количество имен в боспорских надписях, следовало бы ожидать большего количества еврейских имен в том случае, если среди членов фиасов были евреи. Шюрер же отметил лишь два еврейских имени среди членов фиасов: Ἀζαρίων<sup>149</sup> и Σαββατίων. Последнее, произведенное от слова “суббота”, для нашей темы наиболее интересно. Чериковер показал, что в Египте оно приобрело особую популярность среди квазипрозелитов в связи с их почитанием festi sabbata.<sup>150</sup> \* В целом, на Боспоре зарегистрировано девятеро

<sup>147</sup> Пока существование синагоги и иудейской общины в Танаисе археологически не засвидетельствовано. Данные просопографии свидетельствуют о том, что, по крайней мере, носители еврейских имен в Танаисе были. Наиболее убедительный пример — дипинто Ἰουδᾶ на амфоре (первая половина III в.). Среди дипинты на амфорах встречаются сокращения имен (Σα, Σαμ, Σαμβ), которые могли быть еврейскими. См. подробнее Левинская, Тохтасьев^ “Древнееврейские имена”, 120, 123; теперь также B.Böttger, D.B.Selov, *Amphorendipinti aus Tanais* (Moskau, 1998, Pontus septentrionalis I, Tanais 1), 234 (Index).

<sup>148</sup>Kant, “Jewish Inscriptions”, 673, прим. 7.

<sup>149</sup> Кроме еврейской была предложена также иранская этимология этого имени; см., например, M. Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Sloven*, I (Leipzig, 1923), 30; L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste* (Praha, 1955), § 44. Но еврейская этимология перевешивает иранскую по всем параметрам; см. подробнее, Левинская, Тохтасьев, “Древнееврейские имена”, 119.

<sup>150</sup>V. Tcherikover, “The Sambathions”, *CPJ* III, 43-56. Позднее это имя становится популярным и среди христиан (J. Kajanto, *Onomastic*

вильнее сказать: “Христианство появляется на Боспоре только к началу IV в.” или “Христианство проникло на Боспор уже в IV в.”? Иными словами IV в. — это поздно или рано? Из письма Плиния Младшего к Траяну мы знаем, что на противоположном берегу Черного моря, в Понте, христианство уже хорошо было известно в начале II в.<sup>154</sup> Известно, что отец знаменитого ересиарха Маркиона, приехавший в Рим около 140 п, был епископом Синопы.<sup>155</sup> Путь отсюда на Боспор был недолг и издревле хорошо освоен. Почему же он занял так много времени — чуть не двести лет? Казалось бы, напрашивается естественный вывод, что существовало нечто, помешавшее раннему распространению христианства на Боспоре: например, существование сильных иудейских общин и иудаизация религиозной жизни.<sup>156</sup> Такой вывод представляется мне заслуживающим внимания, хотя не следует забывать и о том, что отсутствие существенных археологических следов христианства до IV в. не обязательно свидетельствует об его отсутствии на Боспоре до того момента, когда эти следы появляются, — достаточно вспомнить о том, как плохо археологически христианство засвидетельствовано в том же Понте в доконстантиновское время. От этого периода сохранилось лишь несколько надписей.<sup>157</sup>

Судя по некоторым данным, можно предположить, что даже если на первых порах христиане испытывали на Боспоре трудности, то, во всяком случае, в IV в. квазипрозелиты в Боспорском царстве христианскую проповедь приняли. В одной

специфически христианского, и все его особенности указывают на его языческий характер (I. Emetz, “Early Christianity in the Kingdom of Bosphorus (sic)”, *Эпиграфический вестник* 1 (1995), 28). В IV в. уже, по-видимому, появляются христианские некрополи в нескольких боспорских городах (см. П.Д.Диатроптов, И.А. Емец, “Корпус христианских надписей Боспора”, *Эпиграфический вестник*, 2 (1995), № 61, 16 сл.).

<sup>154</sup>Ep. 10.96.9.

<sup>155</sup>Epiph., *Pan.* 42,1.

<sup>156</sup>Ср. P.W. van der Horst, “Jews and Christians in Aphrodisias”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 43:2 (1989), 113, где обсуждается возможность того, что сильное иудейское присутствие иногда мешало успеху христианской пропаганды; см. подробнее с. 225 сл.

<sup>157</sup> Mitchell, *Anatolia*, II, 37 сл.



тов был достаточно высок, что видно из того, что в начале IV в. синагога была построена высокопоставленным чиновником. В некоторых частях Боспорского царства из людей, в той или иной степени испытавших влияние иудаизма, стали создаваться религиозные ассоциации — фиасы адептов Бога Высочайшего, построенные по принципу языческих религиозных объединений и воспроизводящие их структуру.

В Деяниях Апостолов боящиеся Бога в основной своей массе очень восприимчивы к христианской проповеди. С другой стороны, именно они, в случае когда иудейские общины обращались к ним за поддержкой, препятствовали распространению христианства. Любопытно взглянуть с этой точки зрения на Боспорское царство.

Известные на сегодняшний день документальные свидетельства появления христианства на Боспоре датируются началом GV в.<sup>153</sup> \* \* \* \* \* Как следует интерпретировать этот факт? Как пра-

интерпретации *θωλεῖα* выше, с. 129 слл.), ее изложение моих построений, делающее их абсурдными, неверно. Я никогда не утверждала, что “вольноотпущенники увеличили количество боящихся Бога до такой степени, что в Танаисе под еврейским влиянием образовались большие религиозные ассоциации почитателей Бога Высочайшего, а в GV в. по Р.Х. должностное лицо в Пантикапее посвятило ему молельню” (Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions*, 156 сл.). Я не сомневаюсь, что вольноотпущенники входили в круг язычников-квазипрозелитов (и соответственно его расширяли), но строить какие-либо предположения об их количестве или их роли в создании фиасов в Танаисе (членами которых было практически все свободное мужское население города), мне никогда не пришлось бы в голову.

<sup>153</sup> Отдельные предметы с христианской символикой встречаются даже несколько раньше: например, из погребения середины III в. около деревни Ново-Отрадное (Керченский полуостров) происходит кольцо-печатка с изображением двух рыб и креста (Т. М. Арсеньева, “Некрополь римского времени у дер. Ново-Отрадное”, С4№1 (1963), 195), а при раскопках комплекса в Китее с верхней датой III в. был найден серебряный перстень с геммой на сердоликовой вставке с изображением Т-образного креста и двух рыб под перекладиной (В. А. Хршановский, “Раскопки некрополя Китая”, *Археологические исследования в Крыму* (Симферополь, 1994), 265, рис. на с. 264). Однако эти вещи могли быть занесены на Боспор случайно как ювелирные украшения. Например, в погребении в Ново-Отрадном нет ничего

В таком случае нельзя исключить возможность того, что часть членов этих христианских фиасов были ранее членами фиасов Бога Высочайшего. Это могло бы объяснить, почему они сохраняли традиционную организационную структуру. Пинес обратил внимание на то, что в трех иранских языках (пехлеви, новоперсидском и согдийском) одно из названий христиан — tarsākān происходит от иранского корня со значением “страх”.<sup>160</sup> Он объясняет это как результат того, что на территории Парфянской, а впоследствии Персидской империи и в пограничных с ними областях, где разговорным языком был арамейский или иранский, христиане идентифицировались с боящимися Бога (в техническом понимании этого термина) вследствие того, что многие из них прежде сами принадлежали к боящимся Бога или были их детьми. Возможно, сыграло роль определенное сходство обычаев. В обозначении христиан именем tarsākān Пинес увидел подтверждение сильных связей, которые существовали в иранских регионах и на восточном приграничье Римской империи между начальным христианством и кругами σεβόμενοι/φοβόμενοι.<sup>161</sup>

Сопоставление с гипсистериями, массалианами, целиколами и прочими группами ведет в том же направлении. Все эти группы создавались язычниками и в той или иной мере испытывали влияние иудаизма. Массалиане даже называли свои культовые сооружения еврейским термином προσευχή. С другой стороны, по крайней мере, часть этих групп на той или иной стадии своего существования была связана с христианством. Целиколы были прокляты как христиане-апостаты, и закон требовал от них вернуться в лоно христианской церкви.<sup>162</sup> Массалиане-язычники были предшественниками христианской секты с тем же названием. Отец Григория Назианзина, член секты гипсистериев, был обращен в христианство епископами, направлявшими в Nikeю для участия в Соборе в 325 г., на

<sup>160</sup>S. Pines, “The Iranian Name for Christians and God-Fearers”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1968), 143—152.

<sup>161</sup>Pines, “The Iranian Name”, 152.

<sup>162</sup>О влиянии иудаизма на христиан и о размывании границ между христианскими и иудейскими группами в некоторых частях Малой Азии см. van der Horst, “Jews and Christians”, 115 сл.

из плохо сохранившихся надписей IV в. из Гермонассы, которая содержит список имен, можно различить слово  $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\iota\alpha\sigma\epsilon\iota\tau[\alpha]$  в пятой строке,  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\omega\nu\ \alpha\gamma\iota\omega\nu$  в третьей и крест в середине шестой.<sup>158</sup> Это дает основание высказать предположение о том, что христиане могли перенять существующую на Боспоре форму религиозной организации и стали образовывать свои собственные фиасы по образцу фиасов Бога Высочайшего.\*<sup>159</sup>

<sup>158</sup>*CIRB* 1099; см. Диатроптов, Емец, *Корпус христианских надписей*, № 61, 20—21; ср. также В.П. Яйленко, “О ‘Корпусе византийских надписей в СССР’”, *ВВ* 48 (1987), 164 сл., где автор после знакомства с подлинником предлагает реконструкцию текста надписи. Латышев надпись христианской не считал из-за того, что в ней в стк. 4-5 упоминается македонский месяц Ксантик и слово  $\sigma\upsilon\nu\theta\iota\alpha\sigma\epsilon\nu\tau\alpha\iota$  (*IOSPEII*, 389). Однако Тиханова-Клименко опровергла его вывод, продемонстрировав, что в византийских надписях Северного Причерноморья использовались македонские названия месяцев и что византийские авторы слово  $\sigma\upsilon\nu\theta\iota\alpha\sigma\epsilon\iota\tau\alpha\iota$  употребляли (М. Алиханова-Клименко, “Греческая надпись с Таманского полуострова”, *Сборник статей в честь С. А. Жебелева* (рукопись, Л, 1926), 546 сл. В любом случае, наличие креста в середине строки (что исключает возможность того, что он был добавлен позднее) делает христианское происхождение надписи несомненным. На самом раннем этапе (во времена апостола Павла) словом “фиас” христиане не пользовались и не моделировали свои общины по образцу языческих ассоциаций, хотя некоторые черты сходства между частными языческими ассоциациями и ранними общинами существуют. В христианской литературе более позднего времени слово  $\theta\iota\alpha\sigma\alpha$ ? изредка употребляется по отношению к христианам (см., напр., Eusebius, *HE* 10.1.8; *id. PE* 6.10.50); см. W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven/London), 1983, 77 слл.

<sup>159</sup>О почитании Бога Высочайшего или о существовании иудейской общины в Гермонассе ничего не известно. В эпитафии *CIRB*1076 первой половины I в. по Р.Х. содержится имя  $\Omega\nu\alpha$ ? (патронимик, в род. пад.), которое было определено как др.-евр. уже Шкорпиллом (В.В.Шкорпил, “Боспорские надписи, найденные в 1907 г.”, *ИА К* 27 (1908), 48 сл., № 6), см. Левинская, Тохтасев, “Древнееврейские имена”, 120. Имя самого покойного  $\text{Βοθυλ}?$  теоретически может быть передачей библ.-евр.  $\text{לִבְיָה}$  (LXX  $\text{Βαθυλῆ}$ ,  $\text{Βαθουλῆ}$ ), однако ни одного носителя этого ЛИ в историческое время не известно, см. подробнее Левинская, Тохтасев, “Древнееврейские имена”, 122; Levinskaya, Tokhtas'yev, “Jews and Jewish Names”, 71.

## БОЯЩИЕСЯ БОГА: ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

### 1. Литературные свидетельства язычников и евреев

После обсуждения эпиграфических источников о квази-прозелитах, необходимо коротко остановиться на литературных свидетельствах.<sup>1</sup> Самым знаменитым, без всякого сомнения, является пассаж из 14-й сатиры Ювенала (96—106):

quidam sortiti metuentem sabbata patrem  
nil praeter nubes et caeli numen adorant,  
nec distare putant humana came suillam,  
qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt;  
Romanas autem soliti contemnere leges  
Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius,  
tradidit arcano quodcumque volumine Moyses:  
non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,  
quaesitum ad fontem solos deducere verpos.  
Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux  
ignava et partem vitae non attigit ullam.

“Выпал по жребью иным отец — почитатель субботы:  
Лишь к облакам их молитвы идут и к небесному своду;  
Также запретна свинина для них, как и мясо людское,  
Ради завета отцов [откоторой воздерживался отец];

они крайнюю плоть обрезают  
С детства [позже], они презирать научились обычаи римлян,  
Учат, и чтут, и хранят лишь свое иудейское право, —  
Что бы им там не дано в Моисеевом тайном писанье, —

<sup>1</sup>Я остановлюсь лишь на нескольких, наиболее показательных. Полный список и подробное обсуждение этих свидетельств см. в Feldman, *Jew and Gentile*, 345 слл., хотя следует отметить, что не все интерпретации Фельдмана представляются мне приемлемыми.

котором присутствовал, кстати, и епископ Боспора.<sup>163</sup> Предыдущий религиозный опыт отца знаменитого каппадокийца среди гипсистериев, почитавших Бога Высочайшего, подготовил его к принятию христианского учения, как в свое время опыт жизни боящегося Бога подготовил к этому одного из героев Деяний Апостолов, центуриона Корнелия.

И последнее. Сравнение между распространением христианства в Боспорском царстве с аналогичным процессом в Херсонесе выявляет существенное различие. Сейчас, благодаря совместной работе в Херсонесе американских, российских и украинских археологов, появляется все больше материалов, связанных с иудейской общиной в Херсонесе.<sup>164</sup> Однако ничего сопоставимого с теми изменениями, которые мы можем заметить в религиозной жизни Боспора, в Херсонесе не наблюдается. Этим, по-видимому, следует объяснить тот факт, что проникновение христианства на Боспор, подготовленное длительной традицией существования там монотеизма квазипрозелитского толка, происходило мирно — нам, по крайней мере, ничего не известно о каких-либо столкновениях и беспорядках на религиозной почве, в то время как в Херсонесе, сохранившем политические и религиозные традиции античного полиса, это проникновение сопровождалось серьезными волнениями.<sup>165</sup>

<sup>163</sup> Упоминается в списках участников Собора, в греческой версии его имя Кадм, в синайской и арабской — Домн (В.Н.Бенешевич, “Синайский список отцов Первого Вселенского Собора в Никее”, *НАН*, сер. VI, т.2 (1908), 281-306).

<sup>164</sup> MacLennan, “In Search of the Jewish Diaspora”.

<sup>165</sup> Распространение христианства в Северном Причерноморье обсуждается в работах П.Д. Диатроптова: “Распространение христианства в Херсонесе в IV — V вв.”, *Античная гражданская община* (Моева, 1986), 127—150; *Распространение христианства в Северном Причерноморье*, Автореферат канд. дисс. (М., 1988); “The Spread of Christianity in the Bosphorus in the 3rd-6th Centuries”, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia, An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology* 5, №3 (1999), 215—244.

двойственно, мы обычно говорим: “Это не иудей, он выдает себя за него”. А когда он проникнут убежденностью омывшегося<sup>5</sup> и сделавшего свой выбор, тогда он действительно и есть, и называется иудей”.

(Перевод Г. Тароняна, цитируется по Штерн, *Греческие и римские авторы*, 1, с. 541).

В рассуждении Эпиктета присутствует, в сущности, то же противопоставление, что и у Ювенала: с одной стороны, существуют люди, воспринявшие какие-то черты иудаизма, например, почитание субботы или какие-либо диетические ограничения, но окончательно иудеями не ставшие, с другой, имеются и такие, которые сделали окончательный выбор в пользу иудаизма, прошли через обряд инициации и получили право именоваться иудеями. Выражение εἰθώμεν λέγειν показывает, что поведение, описанное Эпиктетом, не было чем-то исключительным.

Что касается еврейской литературы, то и Филон, и Иосиф Флавий неоднократно писали о том, что многие среди язычников находились под обаянием иудаизма.<sup>6</sup> Особенно важен в этом отношении пассаж из Иосифа Флавия, в котором тот описывает богатство Иерусалимского Храма и замечает, что приношения в него делались евреями со всего мира, а также боящимися Бога из Азии и Европы: θαυμάσῃ δε μηδεὶς εἰ τοσοῦτο? ἢν πλοῦτο? ἐν τῷ ἡμετέρῳ ἱερῷ, πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβόμενων τὸν θεόν, ἐτι δὲ καί

<sup>5</sup> Из-за этого утверждения Эпиктета многие исследователи считали, что он не различал христиан и иудеев. См. резюме дискуссии в Stern, *GLAJL*, 543 сл. = Штерн, *ГРАЕИ*, 541 сл. Другая полемика, опирающаяся на это место, связана с вопросом, было ли обрезание, о котором Эпиктет не упоминает, необходимым условием принятия иудаизма, или же погружения в воду (“крещения”) было достаточно; см., например, N. J. McEleney, “Conversion, Circumcision and the Law”, *NTS* 20 (1974), 319-341; J. Nolland, “Uncircumcised Proselytes?”, *JSJ* 2:2 (1981), 173-194.

<sup>6</sup> Коэн (Cohen, “Respect for Judaism”, 416—419) насчитал у Иосифа Флавия пять замечаний такого рода в “Иудейских древностях” (3.217; 3.318-319; 20.34; 20.41; 20.195) и четыре в “Иудейской войне” (2.454; 2.463; 2.560; 7.45).

Право указывать путь лишь поклоннику той же святыни  
 Иль отводить к роднику лишь обрезанных, но не неверных.  
 Здесь виноват их отец, для которого каждый субботний  
 День — без забот, огражденный от всяких житейских  
 занятий”.

(Перевод Д. Недовича и Ф. Петровского,  
 в квадратных скобках — исправление неточностей  
 перевода, которые искажают мысль Ювенала)

Обсуждение этого отрывка в контексте дискуссии о боящихся Бога началось более столетия назад<sup>2</sup> и велось по традиционному направлению: основным предметом была терминелогичность употребленного Ювеналом слова *metuens* и возможность рассматривать его как аналог греческого φοβούμενο.<sup>3</sup> Но независимо от того, как решать этот вопрос, вряд ли возможно обосновать другое понимание этих стихов, нежели то, которое лежит на поверхности: сыновьям отцов, которые восприняли некоторые иудейские обычаи и тем самым подали своим детям дурной пример, грозит сделаться прозелитами. Учитывая, что в сатирах речь обыкновенно велась о вещах достаточно злободневных, фигура квазипрозелита должна была быть хорошо известна римлянам.

Другой классический пример находим у Эпиктета:

τί ὑποκρίνη Ἰουδαῖον ὢν Ἕλληγ; οὐχ ὄρμ?, πῶ?  
 ἕκαστο? λέγεται Ἰουδαῖο?, πῶ? Σύρο?, πῶ? Αἰγύπ-  
 τιο?; καὶ δταν τινα επαμφοτερίζοντα ἰδῶμεν, εἰώθαμεν  
 λέγειν οὐκ ἐστὶν Ἰουδαῖο?, ἀλλ’ υποκρίνεται, δταν  
 δ’ ἀναλάβῃ τό πάθο? τό τοῦ βεβαμμένου καὶ ἡρημένου,  
 τότε καὶ ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖο?.<sup>4\*</sup>

“Что ты выдаешь себя за иудея, тогда как ты эллин?  
 Разве ты не видишь, в каком смысле каждый называется  
 иудеем, в каком сирийцем, а в каком — египтя-  
 нином? И когда мы видим, что кто-то ведет себя

<sup>2</sup>J. Bemaýs, “Die Gottesfürchtigen bei Juvenal”, *Gesammelte Abhandlungen*, 2 (1885), 71—80 (перевзд.: Hildersheim: Georg Olms, 1971).

<sup>3</sup>См. выше с. 116 сл.

<sup>4</sup>Epictetus ap.: Arrianus, *Dissertationes* 2.9.19-20 = Stern, *GLAJJ I* № 254.

Писидийской, Филиппах, Фессалонике, Афинах и Коринфе. Во всех этих местах они в описании Луки имеют тесные связи с еврейскими общинами и посещают синагоги. Учитывая, что христианские миссионеры, попадая в новый город, прежде всего шли со своей проповедью в синагоги, квазипрозелиты естественным образом первыми из язычников познакомились с христианством. В целом, они оказались весьма восприимчивыми к новым идеям, однако так происходило не всегда. Посмотрим поближе на те эпизоды в Деяниях, в которых боящиеся Бога принимают участие.

В первом Лука дает самое подробное описание образцового квазипрозелита. Корнелий благочестив, при этом его благочестие окрашено в иудейские тона — он творит много милостыни евреям и постоянно пребывает в молитве (Деян 10:2 — *ποιῶν ἐλεημοσύνας? πολλὰ? τῷ λαῷ καὶ δεόμενος? τοῦ θεοῦ διὰ πάντοτε*). Его репутация в еврейской среде очень высока (10:22 — *μαρτυρούμενός? τε γὰρ ὅλου τοῦ ἔθνους? τῶν Ἰουδαίων*). Но несмотря на все свои заслуги, Корнелий не является членом иудейской общины и остается в глазах евреев язычником — еврей-христиане, пришедшие в его дом вместе с Петром, потрясены тем, что он, *язычник*, удостоился дара Святого Духа (10:45). Хотя в Деяниях Корнелий не является первым язычником, обращенным в христианство, — ранее, в 8:27—39, Лука подробно рассказывает об обращении Филиппом в христианство эфиопского евнуха, но именно с крещения Корнелия Петром начинается процесс распространения христианства среди язычников и новость об этом достигает апостолов и христиан в Иудее (11:1). 10-я глава является поворотной в Деяниях — с этого момента вторая книга Луки становится историей миссии к язычникам. Важность этого момента подчеркивается повторением истории обращения Корнелия в следующей главе. Это характерный для Луки прием; о важнейших событиях он имеет обыкновение рассказывать по несколько раз: об обращении Павла трижды, о решении Иерусалимского Собора дважды. Не менее важным является и то, что Корнелий,<sup>10</sup> будучи центурио-

<sup>10</sup>Это имя получает распространение после того, как П.Корнелий Сулла в 82 г. до Р.Х. освободил 10000 рабов. То, что Лука приводит только помет Корнелия, по словам Хемера (Hemer, *The Book of Acts*, 177), отражает “старую римскую традицию, которая продолжала



των από τη? Ἀσία? καὶ τη? Εὐρώπη? εἰ? αὐτό συμφερόντων ἐκ πολλῶν πάνυ χρόνων.<sup>7</sup>

В талмудический период раввины занялись определением статуса боящихся Бога. Они использовали словосочетание **יְרֵאָה־שָׁמַיִם** — “боящиеся небес”, где “небеса” — обычная замена имени Бога. Появляется этот термин, однако, в достаточно поздних писаниях и в Мишне отсутствует.<sup>8</sup> Выбор раввинами по существу того же самого термина, что был использован Лукой в Деяниях, весьма показателен и вряд ли может быть объяснен случайным совпадением. Выбор был сделан среди ряда похожих выражений (**σεβόμενοι τὸν θεόν**, **φοβούμενοι τὸν θεόν**, **θεοσεβεῖν?**), описывающих одну и ту же идею и относящихся к категории с границами размытыми, но тем не менее существующи ми.

## 2. Боящиеся Бога в Деяниях Апостолов

Лука посвятил заметную часть Деяний боящимся Бога. Помимо **10**-й главы, где дано парадигматическое описание язычника, симпатизирующего иудаизму, квазипрозелиты (если, разумеется, признать, что **σεβόμενοι**, употребленное атрибутивно, является сокращенным вариантом полной формулы **σεβόμενοι / φοβούμενοι τὸν θεόν**) упоминаются в Деяниях восемь раз: 13:16; 13:26; 13:43; 13:50; 16:14; 17:4; 17:17; 18:6-7.<sup>9</sup> Лука упоминает о них в различных городах — Кесарии, Антиохии

<sup>7</sup> *АJ* 14.110. Лейк считал, что **σεβόμενοι** в этом предложении относятся к евреям, так как иначе трудно понять отсутствие артикля (*BC* V, 85). Его поддержал было Фельдман (Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’”, 206 сл.), но затем, убежденный аргументацией Маркуса, изменил свою точку зрения и согласился с тем, что фраза теряет смысл, если в ней отсутствует разграничение между евреями и квазипрозелитами (Feldman, *Jew and Gentile*, 350). В статье Маркуса (R. Marcus, “*Σεβόμενοι* in Josephus”, *JSS* 14 (1952), 247—250), в частности, приводится параллель из Ксенофонта (*Anab.* 1.7.2) к пропуску артикля при перечислении разных групп.

<sup>8</sup> Все соответствующие талмудические отрывки собраны и прокомментированы Леви (I. Levi, “Le prosélytisme juif”, *REJ* 50 (1950), 1-9; 51 (1906), 29—31) и Зигертом (Siegelt, “Gottesfürchtige”, 110—127); см. также Feldman, *Jew and Gentile*, 353—356.

<sup>9</sup> Об изменении терминологии см. с. 96.

Описывая события в Антиохии Писидийской, Лука отметил еще один момент, чрезвычайно важный для судеб христианской миссии: часть боящихся Бога отвергла христианскую проповедь.

Вот как Лука об этом пишет (Деян 13:50):

οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας?  
ταῖς εὐσχημοναῖς καὶ τοῦ πρώτου? τῆς πόλεως? καὶ  
ἐπηγεῖραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρναβάν καὶ  
ἐξέβαλον αὐτοὶ? ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.

“Евреи же подстрекнули чтущих (Бога) родовитых женщин и первых лиц города и вызвали гонение на Павла и Варнаву, и изгнали их из своих пределов”.

Решающим для понимания происшедшего является слово *σεβόμενοι*. Можно ли считать, что оно употреблено здесь терминологически, как *σεβόμενοι* (*φοβούμενοι*) *τὸν θεόν* в других местах,<sup>14</sup> и означает квазипрозелиток, или же здесь речь идет о еврейках или прозелитках?<sup>15</sup>

Из эпиграфических источников известно, что верхушка общества в Антиохии — колонии, основанной Августом, состояла из римских граждан италийского происхождения. Это не исключает того, что среди них были евреи, но, в целом, это очень маловероятно.<sup>16</sup> Далее, если бы высокопоставленные женщины были еврейками, то это означало бы, что мужская часть общины подвигла начать гонения на христианских проповедников женскую часть общины, которая почему-то обладала более высоким статусом.

С другой стороны, совершенно очевидно, что благочестие женщин было связано с иудаизмом, поскольку невозможно представить, чтобы Лука назвал чистого язычника-идолопок-

<sup>14</sup>Cp. Siegelt, “Gottesfürchtige”, 137: “σεβομένων является не сокращением, но намеком на формулу σεβ.τ.θ, которую Лука совсем не должен был использовать каждый раз”.

<sup>15</sup>Cp. Wilcox, “The God-Fearers”, ПО, который отметил, что в тексте нет ничего, что позволило бы нам решить, являлись ли обсуждаемые женщины еврейками или прозелитками, или же не являлись.

<sup>16</sup> Mitchell, *Anatolia*, II, 8.

ном Итальянской когорты,\*<sup>11</sup> должен был, так же как и магистраты из Афродисиады, принимать участие в официальном отпраздновании языческих культов. Таким образом, с самого начала и в качестве образцового представителя определенной группы Лука описывает человека, в котором обе стороны — языческая и иудейская выражены в предельно обостренной форме: с одной стороны, Корнелий угоден Богу как любой богобоязненный и поступающий по правде человек (10:35: *Ἰσχυροφύμενος? αὐτόν καί ἐργαζόμενος? δίκαιοσύνην*), с другой, несмотря на свое единобожие, Корнелий должен публично демонстрировать свой политеизм и заниматься идолопоклонством. Эта вторая сторона личности Корнелия имеет важное значения для понимания дальнейшего распространения христианской проповеди в чисто языческой среде.

Следующий раз боящиеся Бога упомянуты среди слушавших Павла в синагоге в Антиохии Писидийской.<sup>12</sup> Павел имел такой успех, что в ближайшую субботу почти весь город (*σχεδόν πᾶσα ἡ πόλις*?) собрался в синагоге его послушать. Именно здесь миссия к язычникам впервые была провозглашена как сознательная цель (Деян 13:46). До посещения Павлом и Варнавой Антиохии Писидийской приобщение язычников к христианству, хотя и было признано выполнением части Божественного плана спасения (не без серьезных колебаний, впрочем<sup>13</sup> \* \*), но не являлось целью, стоящей перед христианским миром.

существовать при Юлиях-Клавдиях среди старших по возрасту и консервативно настроенных военных”.

<sup>11</sup> Присутствие в Сирии вспомогательной Итальянской когорты (Cohors II Militaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum) засвидетельствовано надписями, из которых следует, что она появилась здесь до 69 г. по Р.Х., однако насколько раньше, сказать трудно (Dessau *ILS* 9168; *CIL* 6. 3528, 11. 6117). Следует заметить, что присутствие римских войск в Кесарии в 41–44 гг. во время правления в Иудее Агриппы I представляется крайне маловероятным. Из этого следует, что или обращение Корнелия произошло вне этого временного отрезка, или что Лука допустил хронологическую неточность (см. Bruce, Copzelmann, Haenchen, Barrett, *ad loc.*; BC V, 427—445).

<sup>12</sup> Деян 13:16, 26.

<sup>13</sup> Ср. частицу *ара* в Деян 11:18, которая придает тексту оттенок сомнения и вообще может быть понята как вопросительная; см. Barrett, 543.

бины.<sup>22</sup> Увлечение модным иудаизмом и подражание некоторым иудейским обычаям были куда более обычным делом, поскольку не вызывали никаких социальных осложнений — Корнелию, стань он прозелитом, пришлось бы отказаться от должности центуриона. На этом фоне естественнее предположить, что жительницы Антиохии Писидийской были квази-прозелитками, *ἀτό* соответствует употреблению Лукой термина *σεβόμενοι* в других местах.

О *σεβόμενοι* *προσῆλυτοι* речь шла выше.<sup>23</sup> Еще раз *σεβόμενοι* выступают в роли определения в 17:4, на сей раз к слову "Ελλήνες■ ("греки"). Павел проповедует в синагоге в Фессалонике в течение трех суббот, и в результате среди новообращенных христиан оказывается помимо евреев значительное число чтущих (Бога) греков и знатных женщин: *καὶ τινες■ ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σιλῷ, τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλήθος■ πολὺ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι.*<sup>24</sup> Слово "Ελλην в Деяниях означает грекоязычных неевреев (грекоязычных евреев Лука называет Ἑλληνισταί<sup>25</sup>), но в нем присутствует дополнительный оттенок значения (характерного для еврейских текстов<sup>26</sup>) — "язычник". В некоторых контекстах именно этот оттенок выходит на первый план, например в Деян 14:1 (на это указывает употребление ἔθνη в следующем стихе) или в Деян 19:10 и 20:21, где Ἰουδαῖοι καὶ "Ελλήνες■ — "евреи и язычники" представляют человечество, разделенное на две части в соответствии с различием в истории

<sup>22</sup>См. с. 138.

<sup>23</sup>См. с. 88 слл.

<sup>24</sup>В некоторых рукописях (5p<sup>74</sup>, A, D, lat. bo) перед Ἑλλήνων появляется καί: "большая толпа чтущих и греков". Такая вставка объясняется необычным соположением слов, нигде более не встречающимся, что и заставило некоторых переписчиков вставить союз (Metzger, *A Textual Commentary*, 401). Вилкокс (Wilcox, "The God-Fearers", 112) явно переоценивает распространение и качество этого варианта: он отсутствует в лучших рукописях и его появление объяснить легче, чем исключение союза.

<sup>25</sup>Это слово, встречающееся в НЗ лишь в Деяниях, породило огромную литературу и оживленные споры. См. подробнее Левинская, *Деяния Апостолов*, 206 сл.

<sup>26</sup>Sieglert, "Gottesfürchtige", 138.

лонника *σεβόμενος*“, *-μένη*. Следовательно, женщины могли быть или прозелитками,<sup>17</sup> или квазипрозелитками. Если они были прозелитками, то из этого следует, что, по крайней мере, некоторые женщины, принадлежавшие к высшему обществу, были членами иудейской общины и отказались от участия в традиционной для греко-римских городов социальной жизни, включавшей участие в общественных церемониях и религиозных ритуалах. Группа высокопоставленных прозелиток в одном городе явилась бы ситуацией, практически, беспрецедентной, учитывая, что мы, в сущности, не знаем в первом веке надежных примеров высокопоставленных женщин, которые были бы прозелитками. Наиболее вероятный случай известен по рассказу Иосифа Флавия об изгнании евреев из Рима в 19 г.<sup>18</sup> Когда Дион Кассий сообщает, что Флавий Клемент и Флавия Домицилла были осуждены за атеизм и иудейский образ жизни,<sup>19</sup> то речь здесь идет явно не о прозелитизме — ведь Флавий Клемент как высший магистрат, *consul ordinarius*, должен был участвовать в отправлении государственных культов, и сомнительно, чтобы его жена могла открыто пренебрегать официальными церемониями. Гораздо более правдоподобным является то, что оба они были квазипрозелитами, наподобие Юлии Северы, которая построила синагогу в Акмонии и в то же время была верховной жрицей культа императора,<sup>20</sup> или Капитолины из Тралл,<sup>21</sup> или жены Нерона Поппеи Са-

<sup>17</sup>Так считает Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 414. Иначе — Siegert, “Gottesfürchtige”, 139 сл., который полагает, что Деян 13:43 не дают основания для вывода о том, что прозелиты могли обозначаться словом *σεβόμενοι*.

<sup>18</sup> *Æ7* 18.8; см. с. 66 слл.

<sup>19</sup>Dio Cassius 67.14.2.; см. подробно с. 31 слл.

<sup>21</sup> *ΜΑΜΑ* VI.262 = *СΙΠΙ* 766. Юлия Севера была в родстве с династами Галатии, и следовательно, имела среди своих предков тетрархов и царей эллинистического времени, она была связана с Туррониями, влиятельной семьей эмигрантов из Италии, один из членов которой был упомянут в той же надписи с титулом “архисинагог”, а другой был жрецом культа императора. Юлия Севера была замужем за представителем другой итальянской семьи Сервениев, и ее сын стал сенатором (Mitchell, *Anatolia*, II, 9).

<sup>21</sup> См. с. 111 слл.

этой деятельности, как отметил Гудмен, менялась от места к месту и от периода к периоду.<sup>28</sup> Описывая события в Антиохии Писидийской, Лука зафиксировал исходный момент интенсификации отношений с симпатизирующими иудаизму язычниками — начало христианской проповеди среди квазипрозелитов.

Не приходится удивляться тому, что теоретически у евреев было больше шансов добиться успеха среди квазипрозелитов, с которыми они уже давно имели хорошие отношения и которые посещали их синагоги, чем у новичков-христиан, если, разумеется, не происходило прямого Божественного вмешательства, как это случилось с Корнелием. Кробель довольно саркастически заметил, что боящиеся Бога находятся на сцене, пока они нужны автору, и объяснил исчезновение боящихся Бога со страниц Деяний Апостолов после 18-й главы тем, что они исполнили предписанную им роль в теологическом построении Луки и, следовательно, больше Луку не интересовали.<sup>29</sup>

Боящиеся Бога, вне всяких сомнений, играют важную роль в теологии Деяний. Но их “исчезновение” оправдано не теологической схемой, а исторической ситуацией. Если еврейская община в каком-либо месте решала остановить деятельность христианских проповедников, то самым простым способом это сделать было использовать свои связи с боящимися Бога, среди которых имелось много влиятельных людей, принадлежащих к социальной верхушке. В тех местах, где это происходило, боящиеся Бога переставали быть отзывчивыми к христианской проповеди, и миссионеры переносили свое внимание с них на язычников, никак не связанных с синагогами. Чем шире распространялось христианское учение, тем активнее евреи искали поддержки у квазипрозелитов. В описании событий в Антиохии Писидийской Лука обнаружил тенденцию, которой предстояло сыграть важную роль в распространении христианства в последующие века.

В статье, посвященной иудеям и христианам в Афродисиаде, ван дер Хорст обратил внимание на любопытный феномен. В то время, как во всех регионах западной части Малой Азии

<sup>28</sup> Goodman, *Mission and Conversion*, 87,

<sup>29</sup> Kraabel, “The Disappearance”, 120.

спасения. Называть прозелитов, т.е. тех, кто религиозно являются иудеями, словом, которое имеет обертон “язычник”, Лука вряд ли бы стал. В сущности, слово “Εἰσὶν Ἕλληνες” избыточно, что видно из Деян 17:17, где οἱ σεβόμενοι противопоставляются евреям: διέλεγετο (Павел) μὲν ὅτι ἐν τῇ συναγωγῇ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις. Крайне сомнительно, чтобы Лука стал называть квазипрозелитов “чтущими Бога”, а прозелитов просто “чтущими”. Резюмируя сказанное, следует отметить, что понимание σεβόμενοι как варианта σεβόμενοι τὸν θεόν лучше согласуется с исторической ситуацией первого века и делает словопотребление Луки более последовательным.

Если σεβόμενοι в описании событий в Антиохии Писидийской означает квазипрозелитов, то тогда происшедшее там приобретает принципиальное значение, и Лука, обратив на это внимание, проявляет себя как первоклассный историк. Он четко обозначает поворотный момент в отношении евреев к благорасположенным к ним соседям-язычникам. Начало христианской миссионерской деятельности поставило перед евреями серьезную проблему. До начала миссии к язычникам, в течение веков живя бок о бок с ними, евреи добились (по крайней мере, в Малой Азии) определенной стабильности в этих отношениях,<sup>27</sup> и теперь не без усилий добытому status quo был брошен вызов. Христианские миссионеры проповедовали и добивались успеха среди людей, чьи социальные и религиозные связи с иудейской общиной обеспечивали евреям безопасность в языческом мире. Еврейские общины были вынуждены принять ответные меры — и основным действием стала углубление отношений с квазипрозелитами. Можно сказать, что в первом веке евреи перешли к некоему подобию миссионерской деятельности, ставившей целью, однако, не увеличение числа детей Авраамовых, но завоевание симпатии язычников и расширение круга квазипрозелитов. Интенсивность

<sup>27</sup> В Сирии и в Египте, особенно в Александрии, ситуация, судя по всему, была сложнее, чем в Малой Азии. Хотя и здесь евреям удавалось вызвать симпатии у части населения (ср., например, свидетельство Иосифа Флавия об Антиохии в *BJ* 7.45), соперничество между евреями и местным населением затрудняло создание круга квазипрозелитов вокруг синагог.

На этом фоне становится понятным, почему для Луки-историка так важен был феномен боящихся Бога. Они могли стать (и зачастую действительно становились) становым хребтом христианских общин, но они же могли помешать распространению христианской проповеди. Какой путь они избирали, во многом зависело от реакции местных еврейских общин на деятельность христианских миссионеров. Лука продемонстрировал действие обеих моделей, и, как показала последующая история распространения христианства, обе нашли свое воплощение в действительности.



христианское присутствие засвидетельствовано литературными или эпиграфическими свидетельствами<sup>30</sup> не позднее III в., а иногда уже в I в., в Кари, столицей которой являлась Афродисиада,<sup>31</sup> самые ранние свидетельства появляются после 325 г.,<sup>32</sup> а иногда даже позднее.<sup>33</sup> Ван дер Хорст объясняет это следующим образом: “Хотя это и остается в определенной мере предположительным, вряд ли могут быть серьезные сомнения в том, что позднее появление и успех христианства в провинции Кария и ее столице Афродисиаде следует объяснять сильной позицией, которой добился в этом регионе иудаизм при содействии язычников”.<sup>34</sup>

Надпись из Афродисиады демонстрирует, сколь тесными были отношения у местной еврейской общины с верхушкой общества. Эти отношения, похоже, и сложились как результат действия еврейской общины в ответ на распространение христианской проповеди.

<sup>30</sup> О поразительном контрасте между литературными и эпиграфическими данными о распространении христианства в западной и юго-западной части Малой Азии, с одной стороны, и внутренними районами Исаурии, Ликаонии и Фригии, с другой, см. выше с. 211.

<sup>31</sup> Афродисиада становится столицей римской провинции Кари с момента ее возникновения между 301 и 305 гг., см. C. Roueché (with contributions by J.M. Reynolds), *Aphrodisias in Late Antiquity: The Late Roman and Byzantine Inscriptions including Texts from the Excavations at Aphrodisias conducted by K.T. Erim* (1989, Journal of Roman Studies Monographs, 5), 21.

<sup>32</sup> В IV в. в Афродисиаде была епископская кафедра, судя по тому, что на Никейском соборе присутствовал епископ Аммоний из Афродисиады (см. C. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, 322).

<sup>33</sup> van der Horst, “Jews and Christians”, 113.

<sup>34</sup> Язычество продолжало играть важную роль в Афродисиаде дольше, чем в других городах. Даже в VI в., т.е. после запрещения Феодосием I язычества в 391 г., в городе продолжали совершать жертвоприношения. Только при Юстиниане были предприняты решительные попытки покончить с язычеством в Афродисиаде. В надписях планомерно уничтожались упоминания названия города. В VI-VII вв. его попытались было переименовать в Город Креста — Ставрополь, но название не прижилось, и со второй половины VIII в. его стали называть Карией (отсюда название современной турецкой деревни Gevre).

## Глава 7

# АНТИОХИЯ

Согласно Иосифу Флавию, больше всего евреев за пределами их страны жило в Сирии из-за ее близости к Иудее, в Сирии же основным центром еврейской диаспоры была Антиохия.<sup>1</sup> Флавий утверждает, что иудейская община появилась в городе с момента его основания Селевком I Никатором.<sup>2</sup>

Что касается политического статуса антиохийских евреев, то Флавий трижды возвращается к этой проблеме и приводит две версии. В одном месте он рассказывает, что евреи пользовались уважением у царей Азии за то, что принимали участие в их военных походах. В качестве примера почестей, которыми их удостоивали цари, он приводит дарованное им Селевком Никатором право гражданства (πολιτεία) во всех городах Малой Азии и Нижней Сирии, включая Антиохию, которые Селевк Никатор основал. В этих городах евреи были уравнены в правах с греками и македонянами.<sup>3</sup> В другом месте Флавий пишет следующее: “Евреи, живущие в Антиохии, называются антиохийцами, поскольку основатель города, Селевк, даровал им право гражданства”.<sup>4</sup> В третьем, однако, он сообщает, что такие же как у греков права гражданства были даны евреям преемниками Антиоха Эпифана, т.е. 150 лет спустя.<sup>5</sup> Некоторые исследователи, пытаясь разрешить это противоречие<sup>6</sup> в сообщениях

<sup>1</sup>*BJ* 7. 43. Об административном положении Антиохии см. R. Tgasey, “Syria”, *AJFCS*, 1,237 слл.

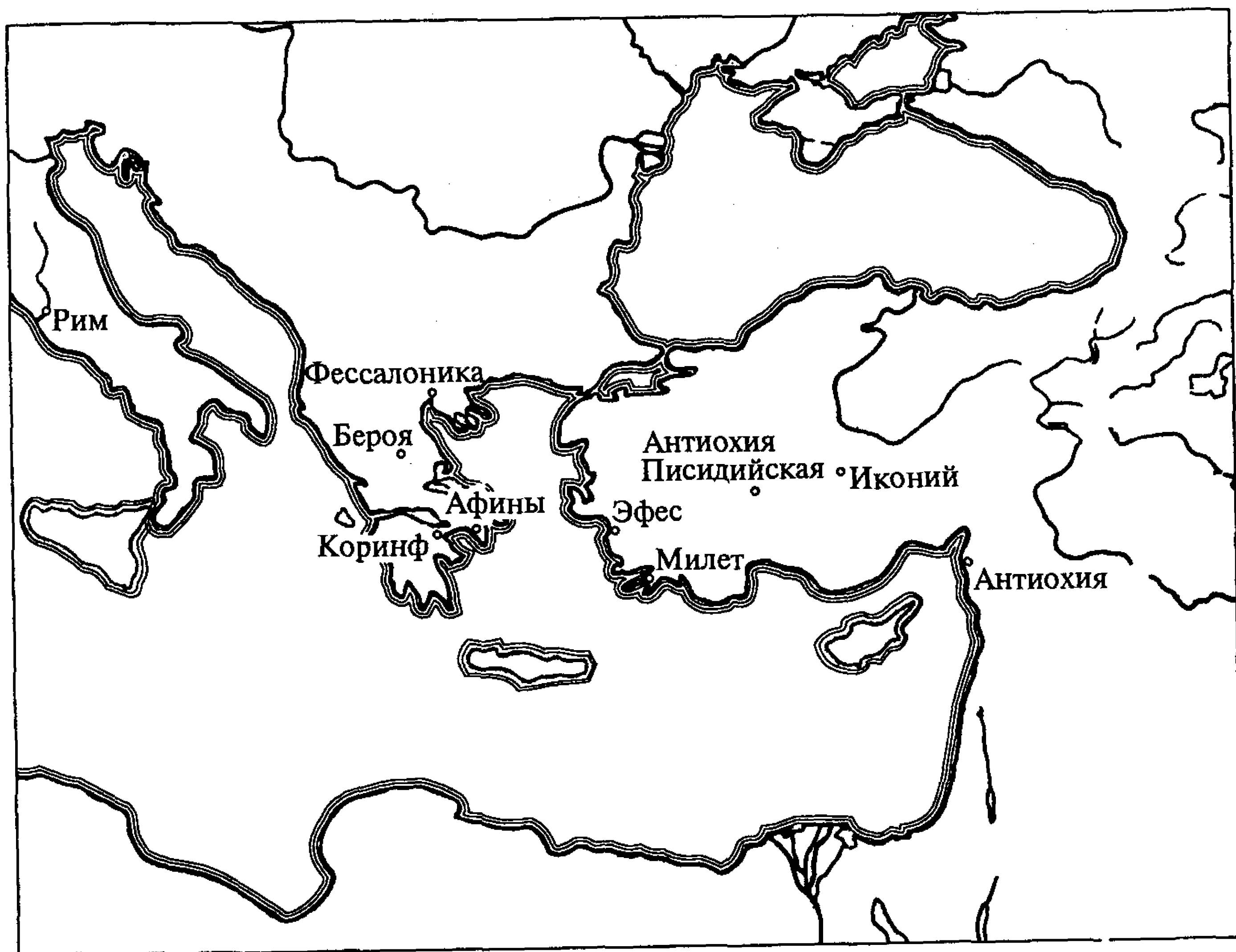
<sup>2</sup>4/12. 119.

<sup>3</sup>4/12. 119.

<sup>4</sup> *Contra Ap.* 2. 39.

<sup>5</sup> £/7.44.

<sup>6</sup>См., впрочем, Kasher, *The Jews*, 298 сл., который вообще не видит противоречия в сообщениях Флавия.



ной карьерой термина роШеита в современной историографии диаспоры”.<sup>10</sup>

Но независимо от того, каким был юридический статус общины, не вызывает сомнения, что при Селевкидах евреи в Антиохии получили официальное право жить в соответствии со своими установлениями и отправлять свой культ. Одна из таких привилегий, о которой упоминает Иосиф Флавий, датирующий ее временем Селевка Никатора, состояла в том, что “те евреи, которые не хотели пользоваться чужим (т.е. некошерным — *И.Л.*) маслом, должны получать от гимнасиархов определенную сумму денег, соответствующую стоимости маела”.<sup>11</sup> В 70 г. по Р.Х. население Антиохии представило Титу петицию с просьбой лишить евреев привилегий, начертанных на бронзовых табличках, но успеха у Тита их прошение не имело.<sup>12</sup>

Судя по всему при эллинистических монархах иудейская община в Антиохии существенно выросла и стала довольно богатой. Столкновения между евреями и другими обитателями Сирии начались во время Антиоха Эпифана и продолжались в последующий период бурных событий в Палестине. Такие действия евреев как разрушение языческих храмов<sup>13</sup> или

<sup>10</sup>G. Lüderitz, “What is Politeuma?”, *Studies in Early Jewish Epigraphy*, 222; ср. теперь также замечание Баркли: “в любом случае, у нас нет данных о том, что евреи в Антиохии были организованы как *politeuma*” (Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 245, прим. 30).

” *AJ* 12. 120. О кошерном оливковом масле см. M.Goodman, “Kosher Olive Oil in Antiquity”, *A Tribute to Geza Vermes*, eds. P. R. Davies, R.T. White (Sheffield, 1990), 227—245. Гудмен считает, что Иосиф Флавий ошибочно приписывает эту привилегию времени Селевка Никатора, и вслед за Маркусом полагает, что еврейские привилегии в Сирии следует датировать временем Антиоха III (с. 228 сл.). Баркли (*Jews*, 256 сл., прим. 63) также находит приведенную Флавием датировку неправдоподобной и полагает, что привилегии распространились только на тех евреев, которые посещали гимнасии, так что Флавий только запутывает картину, обобщая частный случай. Баркли считает невозможным, чтобы гимнасиархам принадлежала монополия на снабжение оливковым маслом такого крупного города как Антиохия. См., однако, иную точку зрения в Kasher, *The Jews*, 303 сл.

”*BJ* 7.110.

<sup>131</sup> Mac 5:68; 10:82-85; 13:47-48; Josephus, *AJ*. 13. 356-364.

Флавия, выдвинули гипотезу, согласно которой только некоторые евреи, например, бывшие солдаты, были включены в гражданские списки с момента основания города,<sup>7</sup> а остальные были организованы в особую гражданскую общину (πολίτευμα) внутри каждого полиса лишь с середины II в. до Р.Х.<sup>8</sup> Другие видели в словах Иосифа Флавия намек на то, что Антиох ГV Эпифан урезал гражданские права евреев и в полном объеме они были восстановлены его наследниками.<sup>9</sup>

Несмотря на разногласия по вопросу о дате получения евреями Антиохии гражданских прав, тот факт, что в Антиохии и в других городах диаспоры евреи были организованы в особые гражданские общины — *πολίτευματα*, которые существовали в рамках городских общин, до недавнего времени сомнения не вызывал. В 1994 г. эта уверенность была поколеблена. Люде-риц обратил внимание на то, что о существовании еврейских *πολίτευματα* мы знаем только из двух надписей, происходящих из Киренаики, и поэтому нельзя исключить того, что такая форма организации являлась местной особенностью. Это объясняет, почему за пределами Киренаики по отношению к еврейским общинам этот термин нигде не засвидетельствован ни эпиграфикой, ни Иосифом Флавием, ни каким-либо иным писателем, что составляет заметный контраст “с весьма успеш-

<sup>7</sup> Гипотеза опирается на первый из упомянутых пассажей Флавия {AJ 12. 119), который, интерпретируется как сообщение о том, что только еврейские солдаты получали гражданские права после окончания своей службы в армии.

<sup>8</sup>C.H.Kraeling, “The Jewish Community at Antioch”, *JBL* 51 (1932), 137 сл.; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton, 1961), 80; ср. более скептическую оценку информации Иосифа Флавия у Маркуса (R. Marcus, Josephus, VII, *LCL*, Appendix C). Он полагает, что Флавий приписывает основателям птолемеевской и селевкидской династий проеврейские правовые акты по апологетическим соображениям и что получение евреями каких-либо привилегий в период до царствования Антиоха III (223—187 до Р.Х.) маловероятно; тот же скептицизм относительно утверждений Иосифа Флавия разделяет и Баркли: J. M. C. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 245, прим. 29.

<sup>9</sup>Schürer, *Antioch*, Millar, Goodman, 3, 1, 127; W.A. Meeks, R.L.Wu-ken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula, 1978, SBLSPS, 13), 3.

первого века крайне ненадежен.<sup>19</sup> Малала сообщает о еврейском погроме в Антиохии, который начался со столкновения двух цирковых партий — зеленых и синих.<sup>20</sup> В театре в присутствии губернатора синие начали оскорблять зеленых. Согласно Малале, события после этого развивались следующим образом:

“Затем начались большие беспорядки, связанные с партиями, и несчастье обрушилось на город. Антиохийские греки сражались там с евреями в драке партий, убили многих евреев и сожгли их синагоги.

Когда об этом услышал священник евреев в Палестине, именем Финеес (Φινεές), то он собрал огромное количество евреев и галилеян, которые имели права гражданства. Примерно с 30000<sup>21</sup> человек он из Тибериады неожиданно подошел к городу Антиоха и многих убил, так как он с вооруженными людьми напал на жителей внезапно. Затем Финеес завершил атаку и вернулся в Тибериаду. Когда об этом узнал император Гай, он разгневался на Понта и Вария, сенаторов

<sup>19</sup> Как обсуждение источников Малалы, так и оценку его их использования см. в E. Jeffreys, “Malalas’ Sources”, *Studies in Malalas* (Sydney, 1990, Byzantina Australiensia, 6), 167—216.

<sup>20</sup> Доуни сопоставляет антиохийские события с тем, что происходило в Александрии, где “евреи часто принимали участие в беспорядках, связанных с атлетическими играми и праздниками, или даже провоцировали их” (Downey, *A History of Antioch*, 194). Малала описывает столкновения между зелеными и синими в царствование Зенона, в которые также были замешаны евреи. Зеленые, согласно Малале, убили всех евреев за то, что те поддерживали синих — цирковую партию, которую традиционно рассматривали как проправительственную (иную оценку политической ориентации партий см. в A. Categor, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium* (Oxford, 1976), 97), разграбили и сожгли синагогу (Malalas, *Chronographia*, 15.15 (389—390 Dindorf); более подробная версия сохранилась в *Excerpta de insidiis*, 35 (166—167 de Boor), а самая полная в славянском переводе). Связь евреев с синими была поставлена под вопрос Камероном (Cameron, *Circus Factions*, 149 сл.), но граффито из Афродисиады и свидетельство из Тира, похоже, эту связь подтверждают, см. Reynolds, Tannenbaum, *Jews and God-Fearers*, 132.

<sup>21</sup> В славянской версии число еще на порядок больше: 230000.



депортации греческого населения городов<sup>14</sup> не могли не сказаться на отношении языческого населения к местным евреям. Появление в Антиохии еврейских пленных также не должно было прибавить евреям популярности.<sup>15</sup> Но помимо соображений общего характера, о конкретных столкновениях евреев и язычников в Антиохии в этот период нам ничего не известно. Власть в лице преемников Антиоха Эпифана, по свидетельству Иосифа Флавия, к евреям относилась благожелательно: “Ибо хотя Антиох, прозванный Эпифаном, разорив Иерусалим, ограбил Храм, его преемники вернули антиохийским евреям все посвящения в Храм, сделанные из меди, чтобы они поместили их в своей синагоге, и даровал им права гражданства такие же, как у греков”.<sup>16</sup>

Однако благорасположение властей отнюдь не способствовало улучшению отношений с соседями. Особенно усилились антиеврейские настроения, благодаря действиям Деметрия. Последний после того, как по его приказу критские наемники разоружили распущенное местное войско и в Антиохии вспыхнула своего рода гражданская война, обратился к своему союзнику Ионафану. Согласно I Макк, присланные Ионафаном солдаты-евреи числом около трех тысяч подавили антиохийское восстание, в котором участвовало сто двадцать тысяч человек, убили сто тысяч антиохийцев и сожгли значительную часть города.<sup>17</sup>

После того, как Сирия стала римской провинцией, статус евреев в Антиохии не был изменен и их привилегии были подтверждены.<sup>18</sup> Но третий год правления Калигулы (40 г. по Р.Х.) был отмечен антиеврейскими волнениями. Единственный источник, повествующий об этих событиях, “Хроника” Иоанна Малалы, относится к шестому веку и в изложении событий

<sup>14</sup>1 Макк 13:11.

<sup>15</sup>Kraeling, “The Jewish Community”, 146.

<sup>16</sup>*BJ* 7.44-45.

<sup>17</sup> Об этих событиях в Антиохии известно из трех источников: Дидора (33.4), Иосифа Флавия (*AJ* 13. 129—142) и 1 Макк 11:42—51). Они различаются в деталях, что затрудняет реконструкцию точной последовательности событий, но общая картина в них совпадает, см. Downey, *A History of Antioch*, 122, прим. 17.

<sup>18</sup>Kraeling, “The Jewish Community”, 139.

Период мира после событий 40 г. был очень коротким. Следующий кризис в Сирии начался в связи с Иудейским восстанием 66—70 гг. По всей Сирии, за исключением Антиохии, Сидона и Апамеи, евреев убивали и заключали в тюрьмы.<sup>24</sup> Однако антиохийские евреи недолго оставались счастливым исключением из общего правила. Несчастья начались вскоре после появления в Сирии Веспасиана. Некий Антиох, сын архонта антиохийских евреев,<sup>25</sup> обвинил своих компатриотов, включая отца, в планах за одну ночь сжечь Антиохию дотла. Своим заявлением, сделанным публично при большом скоплении народа, Антиох спровоцировал немедленное начало погрома. Несколько приезжих евреев, которых доносчик назвал участниками заговора, сожгли на месте. По совету Антиоха, от евреев потребовали подтвердить свою невиновность жертвоприношением языческим богам. Всех, кто отказался это делать, казнили.<sup>26</sup>

Когда в 70 г. в Антиохии случился большой пожар, во время которого сгорело много общественных зданий и распространение которого на весь город с трудом удалось предотвратить, тот же самый апостат Антиох обвинил евреев в поджоге. Начавшийся погром оказался еще более масштабным, чем предыдущий.<sup>27</sup> От поголовного истребления евреи были спасены только вмешательством легата Гнея Помпея Коллеги, который осуществлял власть до появления нового губернатора Гая Цезенния Пета. После расследования легат снял с евреев обвинения. Но только после приезда Тита, отказавшегося санкционировать изгнание евреев и лишение их привилегий, угроза самому существованию еврейской общины в Антиохии с повестки дня была снята. Впрочем, согласно Малале, триумф евреев был не таким полным, как это представлено у Иосифа.

<sup>24</sup>Josephus, *BJ* 2. 462—463, 479.

<sup>25</sup> О должности архонта в римских общинах см. с. 309 слл.

<sup>26</sup> *BJ* 7. 46-52.

<sup>27</sup> Крелинг (“The Jewish Community”, 150 сл.) считает, что на самом деле в Антиохии был лишь один погром и что Иосиф Флавий привел две различные версии одних и тех же событий. См. возражения против гипотезы Крелинга в Downey, *A History of Antioch*, 586 сл. Предложенная Доуни защита версии Иосифа Флавия принята в Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 4 сл., 38, прим. 13.



в Антиохии. Он конфисковал (ἐτίτλωσεν) принадлежавшие им дома в Антиохии. С тех пор эти дома в сирийской Антиохии стали называть “императорскими домами”. Сенаторов увели в цепях за то, что они не прекратили бунт в городе и не оказали сопротивления Финеесу, когда тот опустошал город. Гай послал в Тибериаду в Палестине, взял в плен Финееса, священника иудеев, и обезглавил его как узурпатора (ὡς τύραννον). Также он умертвил многих евреев и галилеян. Он поместил голову Финееса на столбе вне пределов Антиохии, на другом берегу реки Оронт. Послав денег, он отстроил те районы города, которые выгорели”.<sup>22</sup>

Хотя фантастические детали повествования Малалы, такие как, например, акция возмездия под водительством первосвященника, делают всю историю совершенно неправдоподобной, самое возмездие беспорядков не следует сбрасывать со счетов. Именно в это время Калигула распорядился поставить свою статую в Иерусалимском Храме, и вполне вероятно, что протесты евреев против его плана начались в Антиохии, в которой находилась резиденция губернатора Сирии, в чьи обязанности входило исполнение этого распоряжения. Когда Клавдий в 41 г. потребовал прекратить антиеврейские выступления в Александрии, копия его письма была послана в Антиохию, что можно истолковать, как подтверждение того, что ситуация в Антиохии была аналогична александрийской.<sup>23</sup>

<sup>22</sup>Malalas, *Chronographia* 10.20 (244—246 Dindorf).

<sup>23</sup>Kraeling, “The Jewish Community”, 148; Downey, *A History of Antioch*, 192 слл.; Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 4. Доуни высказал предположение, что волнения в Александрии и в Антиохии были спровоцированы появлением там христианских миссионеров. Для Антиохии эта гипотеза была развита в J. Taylor, “Why were the Disciples First called ‘Christians’ at Antioch (Acts 11:26)”, *RB* 101:1 (1994), 88—94, где доказывается, что имя “христиане” было синонимом преступлений и подстрекательств к мятежу и было дано христианам римскими властями в Антиохии в конце царствования Гая, когда мессианские проповеди христианских проповедников вызвали революционное и националистическое брожение среди еврейского населения. О римском авторстве термина “христиане” см. с. 178, прим. 50.

бегали к помощи евреев-врачей.<sup>33</sup> Из двух посвяtitельных надписей на мозаичном полу синагоги в Апамее, построенной в 391 г. по Р.Х. и вскоре после этого разрушенной, нам известно, что мозаику подарил архисинагог антиохийской общины, который через брак был связан с апамейской общиной.<sup>34</sup> В Бет Шеарим в Галилее находится семейный склеп, с шестью гробницами, принадлежавший антиохийскому герусиарху,<sup>35</sup> который, весьма вероятно, являлся предком упомянутого архисинагога.<sup>36</sup>

Количественные оценки общины, как и обычно, весьма приблизительны.<sup>37</sup> Цифры Крелинга — 45 тыс. во время Августа и 65 тыс. в IV в. представляются завышенными. Микс и Вилкен оценивают еврейское население в 22 тыс., что выглядит более правдоподобным, но, разумеется, также ненадежно.<sup>38</sup>

Количество синагог в Антиохии неизвестно. Археологические данные отсутствуют.<sup>39</sup> Из Иосифа Флавия мы знаем, что при Селевкидах существовала, по крайней мере, одна.<sup>40</sup> Нет сомнения, что при римлянах их было несколько.<sup>41</sup> Одна из синагог находилась в Дафне,<sup>42</sup> при Веспасиане на ее месте, как уже

<sup>33</sup> *Adv. Jud.* 8.6.

<sup>34</sup> *CIJ* I<sup>2</sup>, 803, 804 = *DF38*, 39 = Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 53 сл., N9 1,2.

<sup>35</sup> О должности герусиарха см. с. 308 сл.

<sup>36</sup> M. Schwabe, B. Lifshitz, *Beth She'arim*, II: *The Greek Inscriptions* (New Brunswick, 1974), 127 слл., N9 141—144.

<sup>37</sup> Ср. с. 54, прим. 23.

<sup>38</sup> Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 8. Хорошо отдавая себе отчет в неточности такого рода подсчетов, они следующим образом откомментировали предложенную ими цифру: “Очевидно, что погрешность при таких гадательных подсчетах чрезвычайно велика”.

<sup>39</sup> Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 8, 39, прим. 32.

<sup>40</sup> 5/7.44.

<sup>41</sup> Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 8 сл.

<sup>42</sup> Евреи жили в Дафне, возможно уже в 171 г. до Р.Х. Это явствует из того, что бывший первосвященник Ония III искал убежища в языческом святилище Дафны (возможно в храме Аполлона), а не в Антиохии, и, следовательно, жил в Дафне — иначе ему было бы естественнее воспользоваться для своих целей одним из антиохийских храмов; см. 2 Макк 4:33—34; Kraeling, “The Jewish Community”, 140 сл.; Downey, *A History of Antioch*, 109 сл.

По распоряжению императора на городских воротах укрепили (как напоминание о падении Иерусалима) несколько бронзовых изображений херувимов, взятых, возможно, из Иерусалимского Храма. Синагога в Дафне, знаменитом пригороде Антиохии, была разрушена, а на ее месте построили театр, в котором установили мраморную статую Веспасиана и поместили надпись: *Ex praeda Iudaea* (“из еврейской добычи”).<sup>28</sup>

После падения Иерусалима вплоть до времени Константина о жизни антиохийской еврейской общины практически ничего не известно. Похоже, легальный статус евреев сохранялся в прежнем виде, хотя социальный статус общины скорее всего существенно понизился.

О внутренней организации иудейской общины в Антиохии мы знаем также очень мало. Из описания Иосифом Флавием событий 69 г., когда евреи были обвинены в планах поджога Антиохии (см. выше), следует, что главой общины (или одним из ее высших должностных лиц) являлся архонт (*αρχών*).<sup>29</sup> Впрочем, возможно, Иосиф Флавий употребляет слово “архонт” не как конкретный термин, обозначающий определенную должность, а в более общем смысле: “начальник, глава”. Все остальная информация относится к гораздо более позднему периоду. В IV в. Либаний в письме Присциану, проконсулу Палестины, упоминает архонта над архонтами антиохийских евреев (*τον των αρχόντων των παρ’ αὐτοί? ἀρχοντα*).<sup>30</sup> Не исключено, что под этим “начальником над их начальниками” подразумевается герусиарх, глава Совета старейшин. Иоанн Златоуст знает о существовании в общине таких должностных лиц как архонты, простаты, патриархи (*ἀρχοντες, προστάται, πατριάρχαι*) и называет общину термином *πολιτεία*.<sup>31</sup> Он упоминает о том, что христиане обращались в синагогу для решения тяжб,<sup>32</sup> возможно, в Антиохии существовала также еврейская больница, судя по тому, что заболевшие христиане часто при-

<sup>28</sup>Malalas, *Chronographia*, 10.45 (260—261, Dindorf).

<sup>29</sup> *BJ* 7.47. О должности архонта см. с. 309 слл.

<sup>30</sup> *Ep.* 1251. Значение этого титула обсуждается в Meeks, Wilken, *Jews and Christians*, 7 сл.

<sup>31</sup> Chrysost. *Adv. Jud.* 5.3; 6.5; 1.3. См. Kraeling, “The Jewish Community”, 137.

<sup>32</sup>*Adv. Jud.* 1.3.

# МАЛАЯ АЗИЯ

## 1. Введение

В эллинистический и римский периоды еврейское население в Малой Азии было весьма значительным. Филон писал, что евреи в большом количестве жили в каждом из городов Азии.<sup>1</sup> Когда евреи поселились в этом регионе, достоверно не известно. Ученик Аристотеля Клеарх сообщает, что его учитель встретил образованного эллинизированного еврея из Келесии,<sup>2</sup> который направлялся из внутреннего района Малой Азии к побережью,<sup>3</sup> но это отнюдь не предполагает, что в Малой Азии в это время уже жили еврейские поселенцы, — собеседник Аристотеля мог просто путешествовать в одиночку в этих кра-

<sup>1</sup>*Legatio* 245. Какое значение Филон вкладывал в термин “Азия”, не вполне понятно, ср. *Legatio* 281, где, с одной стороны, употребление Филоном слов “Памфилия” и “Киликия” показывает, что “Азией” он должен был бы называть римскую провинцию, а с другой, выражение *τα πολλά της Ἀσίας ἄχρι Βιθυνίας καὶ τῶν Πόντου μυχῶν* (“большая часть Азии вплоть до Вифинии и внутренних областей Понта”) скорее предполагает что, по крайней мере, большая часть Понта, который не был частью этой римской провинции, Филоном включается в понятие “Азия” (иначе Trebilco, “Asia”, *AJFCS*, 2, 301, прим. 38, который считает это место ясным свидетельством того, что под “Азией” Филон подразумевал римскую провинцию).

<sup>2</sup>Очень неопределенный географический термин, используемый, главным образом, для обозначения южного района вокруг Ливана и Антиливана, но также и района к югу от Дамаска и к востоку от Иордана, а кроме того Палестину и Трансиорданию (R. Marcus, прим, к Л/1.25, *LCL*). Септимий Север “с утонченной извращенностью”, как замечает Миллар (F. Millar, *The Roman Near East* (Cambridge, Mass./London, 1994), 423), избрал этот термин для обозначения северной части Сирии, когда последняя была разделена на две провинции.

<sup>3</sup>Клеарха цитирует Иосиф Флавий: *C. Ap.* 1.22 (176178-) = *GLAJJA* № 15.

упоминалось выше, был построен театр.<sup>43</sup> Но в четвертом веке, помимо синагог в самой Антиохии, Иоанн Златоуст говорит о синагогах, расположенных за городской чертой, в том числе о находящейся в Дафне, из чего следует, что, по-видимому, там снова была построена синагога.<sup>44</sup>

Иосиф Флавий в одном из своих антиохийских экскурсов отметил, что иудейские религиозные церемонии привлекали антиохийских греков и что иудеи сделали этих греков некоторым образом частью своего мира: ἀεὶ τε προσαγόμενοι τοῖς θρησκευτικαῖς πολὺ πλῆθος Ἑλλήνων, κακεῖνου τρόπῳ τινὶ μοῖραν αὐτῶν πεποιήντο.<sup>45</sup> Можно было бы подумать, что здесь речь идет о прозелитах. В Деяниях, например, одним из семерых христиан, избранных для попечения о хозяйственных нуждах иерусалимской общины, является прозелит из Антиохии.<sup>46</sup> Однако поскольку τρόπῳ τινὶ носит ограничительный характер, слова Иосифа Флавия указывают скорее на квазипрозелитов, чем на прозелитов. Замечание Иосифа Флавия, с одной стороны, хорошо согласуется с описанием Лукой Антиохии как места, где впервые началось достаточно массовое обращение язычников в христианство, — вспомним, что в языческой среде с христианскими идеями знакомились поначалу именно посещавшие синагоги квазипрозелиты, — а с другой, помогает увидеть глубокие, восходящие еще к дохристианскому периоду корни “фатального влечения” антиохийских христиан к иудаизму, которое вызывало такой гнев у Иоанна Златоуста и подвигло его на произнесение печально знаменитых антииудейских проповедей.

<sup>43</sup>См. с. 238.

<sup>44</sup>*Adv. lud.* 1.6; 5 (/»GXLVIII, 96).

<sup>45</sup>*BJTAS.*

<sup>46</sup>Деян 6:5.



ния еврейских общин. Обычной политикой римлян было сохранение *status quo* в новоприобретенных провинциях, и нет никаких оснований полагать, что в данном случае они отклонились от традиционной практики.

Нам известны документальные свидетельства о правах и привилегиях евреев в Азии начиная с 50 г. до Р.Х. Большинство их приведено Иосифом Флавием.<sup>10</sup> Эти документы в течение более двух веков являлись предметом оживленной дискуссии,<sup>11</sup> во время которой их подлинность несколько раз как отвергалась, так и подтверждалась.<sup>12</sup> В результате длительных обсуждений стало ясно, что с формальной стороны документы соответствуют своему жанру и тому периоду, когда они должны были быть созданы.<sup>13</sup> Но означает ли это, что по этой причине их нельзя, как полагает Раджак, считать поддельными?<sup>14</sup> Не следует ли согласиться с Мерингом в том, что “каждый подделыватель стремится тщательно воспроизвести форму оригинала”?<sup>15</sup>

<sup>10</sup> *AJ* 14.185—267; 16.160-178; см. обсуждение аутентичности документов и библиографию в Trebilco, *Jewish Communities*, 7 сл.

<sup>11</sup>См. Е. J.Bickerman, “Une question d’authenticité: Les privilèges juifs”, *Mélanges Isidore Levi* (Bruxelles, 1953, *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves* 13), 11—34, где дается подробный обзор ранней стадии дискуссии. Бикерман показывает, что в основе решений относительно подлинности документов лежали в основном теологические соображения. См. также полезное резюме статьи Бикермана в Н. R. Moehring, “The *Acta Pro Iudaeis* in the *Antiquities* of Flavius Josephus. A Study in Hellenistic and Modern Apologetic Historiography”, *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, Part 3 (Leiden, 1975, *SJLA*, 12), 126—128.

<sup>12</sup> Последнее скептическое рассмотрение этих документов принадлежит Мерингу: Moehring, “The *Acta Pro Iudaeis*”, 124—158.

<sup>13</sup> Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, App. B., 588. Меринг пришел к иному выводу: стиль и язык ряда документов существенно отличается от того стандарта, который нам известен по эпиграфическим свидетельствам, и на этом основании поставил под вопрос их аутентичность (Moehring, “The *Acta Pro Iudaeis*”, 149). Однако приведенная им самим таблица соответствий между *senatus consulta* Иосифа Флавия и эпиграфическими данными (с. 143 сл.) свидетельствует скорее об обратном.

<sup>14</sup>Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 109.

<sup>15</sup>Moehring, “The *Acta Pro Iudaeis* 154 ,”.

ях. Возможно, еврейская община существовала в ахеменидский период в Сардах.<sup>4</sup>

Большой приток еврейского населения в Малую Азию произошёл в конце III в. до Р. Х., когда Антиох III переселил две тысячи еврейских семей из Месопотамии и Вавилонии в Лидию и Фригию<sup>5</sup> с тем, чтобы укрепить свои позиции в регионе. Информацию об этом действии Антиоха сохранил Иосиф Флавий в процитированном им письме Антиоха к наместнику Зевксису.<sup>6</sup> В том же письме еврейским переселенцам гарантировались права следовать своим собственным законам (νόμοις\* αὐτοῦς\* χρήσασθαι τοῖς\* ἰδίοις\*),<sup>7</sup> получить землю для строительства домов и занятия земледелием, не платить налогов с урожая в течение десяти лет и до первой жатвы получать столько зерна, сколько необходимо, чтобы прокормить слуг. Но, в целом, еле-дует признать, что нам очень мало известно о статусе евреев в это время. Не вполне ясно также, что конкретно включало в себя право следовать собственным законам.<sup>8</sup>

Римский контроль над регионом и создание между 129 и 126 гг. до Р.Х. римской провинции Азии<sup>9</sup> не изменили положе-

<sup>4</sup>M. Stem, "The Jewish Diaspora", *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, eds. S. Safrai and M. Stem (Assen, 1974, CRINT, I, 1), 143; Kraabel, "Υψιστος\* and the Synagogue at Sardis", 81.

<sup>5</sup> Римляне разделили территорию Фригии между двумя провинциями — Азией (в которую вошла основная часть) и Галатией, изменение границ между которыми в римский период происходило несколько раз.

<sup>6</sup>Iosephus, *AJ* 12. 149-150. См. литературу о проблеме аутентичности письма Антиоха III в Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1,17, прим. 33, к списку следует добавить Trebilco, *Jewish Communities*, 5 сл.

<sup>7</sup>Ср. аналогичное выражение в письме Антиоха к некоему Птоле-мею, по-видимому, наместнику Келесирии, которое также приведено у Иосифа Флавия: *AJ* 12.138-144.

<sup>8</sup>T. Rajak, "Was there a Roman Charter for the Jews?", *JRS* 74 (1984) 108: "Формулировка неопределенна; она, по-видимому, включает разрешение соблюдать законы Моисея вместе с некоторой степенью самостоятельности в политической организации, хотя, как отметил Чериковер, только бенефициарии могли наполнить ее реальным содержанием".

<sup>9</sup> Об истории римской провинции Азии и о значении этого термина в Деяниях см. Trebilco, "Asia", 292—302.

проверено и опровергнуто? Вправе ли мы предполагать, что язычники — читатели Иосифа Флавия имели иное представление о правде и лжи, нежели мы, и что репутация правдивого историка в древности ценности не представляла?<sup>17</sup> А ведь у нас имеются подтверждения того, что для Иосифа такая репутация была важна — характерно, что он предоставил экземпляры “Иудейской войны” для подтверждения правдивости своего изложения Веспасиану и Титу. Иосиф был способен на фальсификацию — противоречия между “Иудейской войной” и его “Жизнеописанием” в рассказе о восстании в Галилее тому лучшее подтверждение. Но одно дело преуменьшить антиримский характер своей деятельности в Иудее<sup>18</sup> в обстоятельствах чрезвычайных — Иосиф написал свою автобиографию в ответ на обвинения в том, что он был организатором если не восстания в Галилее, то уж, по крайней мере в Тибериаде, и брошены эти обвинения были в отнюдь не спокойный и безопасный для евреев период царствования Домициана, а другое — открыто и без особенной нужды лгать там, где каждый римлянин мог поймать его за руку. Отсутствие упоминания о том, что подлинные документы погибли в пламени в 69 г., сути дела не меняет, поскольку Веспасиан заменил три тысячи уничтоженных документов их копиями.<sup>19</sup> Сомнения Меринга в том, что Веспасиан был способен восстановить документы, подтверждающие привилегии людей, против которых он в этот момент вел дорогостоящую войну,<sup>20</sup> как представляется, безосновательны — на них можно возразить, что именно так и должен был бы поступить Веспасиан, чтобы подчеркнуть безнравственность евреев, затеявших войну против своих благодетелей. В целом, следует

<sup>17</sup> Ср. Moehring, “*The Acta Pro Iudaeis*”, 16: “Если он действительно включил поддельные документы, то только показал этим, насколько хорошо он усвоил приемы своей языческой аудитории”.

<sup>18</sup> Другую оценку соотношения истины и вымысла в “Иудейской войне” и в “Жизнеописании” см., например, в M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden, 1961). Хенгель вслед за Лакером (R. Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, 1920) считает, что “Жизнеописание” содержит более правдивый отчет о том, что произошло в Галилее, нежели “Иудейская война”, где Иосиф повысил свой ранг из тщеславия.

<sup>19</sup> Suetonius, *Vespasianus*, 8.5.

<sup>20</sup> Moehring, “*The Acta Pro Iudaeis*”, 151.



С другой стороны, я не склонна относиться как к пустому блефу к предложению Иосифа Флавия сличить то, что он цитирует, с подлинными документами на Капитолии:

ἐπεὶ δὲ πολλοὶ δια τὴν πρὸς ἡμᾶς δυσμένειαν ἀπιστοῦσι τοῖς ὑπὸ Περσῶν καὶ Μακεδόνων ἀναγεγραμμένοις\* περὶ ἡμῶν τῷ μὴ καὶ ταυτὰ πανταχοῦ μὴδ' ἐν τοῖς δημοσίοις ἀποκείσθαι τόποις, ἄλλα παρ' ἡμῖν τε αὐτοῖς καὶ τισὶν ἄλλοις τῶν βαρβάρων, πρὸς δὲ τὰ ὑπὸ Ῥωμαίων δόγματα οὐκ ἔστιν ἀντειπεῖν (ἐν τε γὰρ δημοσίοις ἀνάκειται τόποις τῶν πόλεων καὶ ἐτι νυν ἐν τῷ Καπετωλίῳ χαλκαῖς στήλαις ἐγγέγραπται οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Καίσαρ Ἰούλιος τοῖς ἐν Ἀλεξάνδρειᾳ Ἰουδαίοις ποιήσας χαλκὴν στήλην ἐδήλωσεν ὅτι Ἀλεξανδρέων πολῖταί εἰσιν), ἐκ τούτων ποιήσομαι καὶ τὴν ἀπόδειξιν.<sup>16</sup>

“Так как многие из нерасположения к нам не доверяют тому, что написано о нас персидскими и македонскими авторами, которое к тому же не находятся повсюду и не выставлено в общественных местах, но имеются только у нас и у некоторых других варварских народов, тогда как сообщения римлян неоспоримы (дело в том, что все эти данные записаны в городских архивах и на Капитолии до сих пор находятся вырезанными на бронзовых таблицах, подобно тому как Юлий Цезарь, сделав александрийских иудеев полноправными гражданами, объявил о том, распорядившись воздвигнуть бронзовую колонну в Александрии с соответствующей надписью), — из этих документов я извлеку доказательство своих утверждений”.

(Перевод Г. Г Генкеля  
с незначительной правкой)

Если целью Иосифа было вызвать уважение к евреям среди образованных кругов греко-римского общества, то какой смысл ему было утверждать то, что легко могло быть

\*AJ 14.187 сл.; ср. AJ 14.265-267.

До недавней поры было принято считать, что эти документы, а в особенности те, которые связаны с именем Юлия Цезаря,<sup>26</sup> могут рассматриваться как еврейская Magna Carta,<sup>27</sup> которая гарантировала еврейскому населению привилегии на всей территории Римской империи.<sup>28</sup> Исследования последнего времени показали, однако, что есть серьезные основания сомневаться в повсеместном действии этих привилегий и рассматривать их как универсальное определение еврейских религиозных свобод.<sup>29</sup>

В 12 г. до Р.Х. Август издал эдикт, важный для евреев, живущих в провинции Азии.<sup>30</sup> Этот документ давал право евреям жить в соответствии с их законами, как то было при первосвященнике Гиркане, гарантировал беспрепятственную отсылку храмового налога (священных денег) в Иерусалим, разрешал не участвовать в судебных заседаниях по субботам и накануне суббот с девятого часа, а также приравнивал кражу священных книг и священных денег из синагог к святотатству.

Документ был помещен в храме, посвященном Августу Сообществом провинции Азии (κοινὸν τῆς Ἀσίας). Несмотря на то, что постановление Августа распространялось на всю территорию провинции, те же самые привилегии были повторно гарантированы римскими властями в различных документах, изданных в различных азийских городах. Это оставляет впечатление, что постановление не всегда должным образом выполнялось, или что ввиду напряженных отношений евреев и греков в некоторых городах требовались дополнительные гарантии прав евреев. Каждый раз обновление привилегий было результатом вмешательства лиц, обладающих определенной значимостью в римских глазах, — “каждая пачка документов

<sup>26</sup>АЛ4.185-267.

<sup>27</sup> Это ставшее популярным сравнение впервые предложил Ниезе: B.Niese, “Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus Archaeol. B. XIII.XIV.XVГ, *Hermes* 2 (1876), 488.

<sup>28</sup>См., например, Juster, *Les Juifs*, 217; Rabello, “The Legal Condition”, 692; Smalwood, *The Jews under Roman Rule*, 124 слл.

<sup>29</sup>Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 109 сл. и вслед за ней Trebilco, *Jewish Communities*, 10.

<sup>30</sup> AJ 16.162-165.

согласиться с тем, что каждый из приведенных Иосифом Флавием документов следует рассматривать и оценивать отдельно и что даже если Иосиф фальсифицировал часть документов (или что-то в них), то в своих основных чертах они соответствуют природе римско-еврейских отношений, существовавших в тот период, когда, по утверждению Иосифа они были созданы, и посвящены темам, которые для еврейских общин в Малой Азии были поистине животрепещущими.<sup>21</sup>

Целью документов, собранных Иосифом и представленных несколько беспорядочным образом, было показать, что римские власти гарантировали определенные права и привилегии иудейским общинам в различных регионах Азии и что местные власти послушно выполняли римскую волю.<sup>22</sup> Так, например, пергамский декрет, датируемый временем Антиоха VII или Антиоха IX, заверяет, что пергамцы сделают для евреев все, что возможно, в соответствии с постановлением римского сената.<sup>23</sup> В Сардах евреям было разрешено иметь автономное правосудие, построить синагогу, а городским властям вменялось в обязанность позаботиться о снабжении их провизией в соответствии с диетическими религиозными требованиями.<sup>24</sup> Галикарнасский декрет, “следуя примеру римлян”, разрешал евреям жить в соответствии с их законом и строить синагоги на берегу, тем же, кто попытался бы этому воспротивиться, декрет грозил штрафом.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Ср. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 263 сл.

<sup>22</sup>См. обсуждение документов в Juster, *Les Juifs*, I, 132-158 и в A. M. Rabello, “The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire”, *ANRW*, 13 (1980), 682-685. Рабелло следует классификации документов, предложенной Жюстером, и видит свою цель в приведение исследования Жюстера в соответствие с современным состоянием вопроса. Полезная классификация документов и критическое рассмотрение традиционного подхода к ним содержатся в Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 109-123.

<sup>23</sup> *AJ* 14.247-255. Текст Пергамского декрета включает в себя часть римского *senatus consultum*, который, возможно, вставили по ошибке, см. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 18; T. Rajak, “Roman Intervention in a Seleucid Siege of Jerusalem?”, *GRBS* 22 (1981), 65—81.

<sup>24</sup>*AJ* 14.235; 261.

<sup>25</sup> *AJ* 14.256-258.

что, собирая документы, которые должны были продемонстрировать римскую поддержку, он неизбежно усиливал момент противостояния евреев и язычников, поскольку документы издавались тогда, когда возникали конфликтные ситуации и евреи этой поддержки искали. Долгие периоды мирного сосуществования не оставили после себя документов того типа, который был нужен Иосифу.<sup>38</sup>

В Деяниях Апостолов Лука показывает, что Павел всегда начинал проповедовать в иудейских синагогах, даже после того, как объявил своей целью миссию к язычникам.<sup>39</sup> Это означает, что во всех местах, где Павел останавливался, существовали иудейские общины. Посмотрим на имеющиеся в нашем распоряжении сведения о евреях в городах Малой Азии (римские провинции Азия и Галатия), упомянутых в Деяниях.

## 2. Эфес

Согласно Иосифу Флавию, евреи получили права гражданства (πολιτεία) в Эфесе при Антиохе II Теосе.<sup>40</sup> Среди процитированных Иосифом Флавием документов, гарантирующих или подтверждающих права евреев, некоторое количество связано с Эфесом. Они касаются, прежде всего, военной службы, которая в связи со строгими диетическими законами иудаизма и запретом работать в субботу была поистине серьезной проблемой для евреев.<sup>41</sup> После реформ Мария обязательная

мике, которая часто была интенсивной и яростной. Не удивительно, что он часто переоценивает уважение к евреям, преувеличивает размеры помощи и ничего не говорит о том времени, когда Рим отказывал им в поддержке”.

<sup>38</sup> Trebilco, *Jewish Communities*, 11. Так, например, Иосиф приводит проеврейский эдикт Клавдия, ни словом не обмолвившись о его антиеврейских действиях, см. с. 283 слл.

<sup>39</sup> Ср. Деян 13:46 и Деян 14:1; 17:1; 17:10; 17:17 или 18:6 и 18:19.

<sup>40</sup> МУ 12.125; с. *App.* 2.0 понимания πολιτεία здесь в значении “гражданство” см. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1,129 ел., прим. 15 (Со ссылками на более подробные исследования последнего времени).

<sup>41</sup> При Селевкидах евреи служили в наемных войсках, но в отдельных подразделениях (Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 127, прим. 23).

являлась частью обмена бенефициями”, что соответствовало римской практике давать привилегии в знак уважения и признания заслуг отдельных индивидуумов”.<sup>31</sup>

Только Клавдий по просьбе “дорогих друзей” Агриппы I и Ирода из Халкиды впервые, наконец, издал в 41—42 г. общее постановление,<sup>32</sup> разрешающее евреям по всей Римской империи (ἐν πάσῃ τῇ ὑπὸ Ῥωμαίοις ἡγεμονίᾳ) беспрепятственно соблюдать свои обычаи.<sup>33</sup> Тем не менее политика по отношению к евреям не была проработана в деталях. Как отмечает Раджак, “Клавдий выразил свое доброжелательное отношение к отправлению иудейского культа и дал греческим городам образец, которому они должны были следовать, но и только”.<sup>34</sup>

В целом, процитированные Иосифом Флавием документы оставляют впечатление, что в ряде городов Азии привилегии и права евреев вызывали недовольство местного населения и что при обращении к римской власти евреи всегда находили поддержку.<sup>35</sup> Для того, чтобы картина оказалась более сбалансированной, следует постоянно помнить об апологетических целях Иосифа Флавия<sup>36</sup> и о том, что скорее всего он отбирал те документы, которые его целям соответствовали, опуская те, что шли с ними в разрез.<sup>37</sup> Не вызывает также сомнения и то,

<sup>31</sup> Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 116.

Письмо, написанное Тиберием, после смерти Сеяна, в котором он подтверждает права евреев (Philo, *Legatio*, 161), хотя и было адресовано губернаторам всех провинций, представляло собой не общий эдикт, а официальную инструкцию.

<sup>33</sup> *AJ* 19.288. Об эдикте Клавдия и его ограничениях см. Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 115 сл., а также Trebilco, *Jewish Communities*, 10, который полностью принимает ее интерпретацию.

<sup>34</sup> Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 115; о политике Клавдия по отношению к евреям см. подробнее с. 282 слл.

<sup>35</sup> Stem, “The Jewish People”, 145.

<sup>36</sup> Moehring, “The *Acta Pro iudaeis*”, 156 сл. Меринг особенно подчеркивает апологетический момент в писаниях Иосифа, настаивая на том, что в представленном им корпусе документов “следует в первую очередь и прежде всего видеть часть апологетической схемы”.

<sup>37</sup> Rabello, “The Legal Conditions”, 682 сл. Ср. также Rajak, “Was there a Roman Charter?”, 120 слл., где эта коллекция документов рассматривается в свете политической борьбы Иосифа Флавия после разрушения Иерусалимского Храма: “Декреты были оружием в поле-



συνεχώρησε, δεδόχθαι τη βουλή καί τώ δήμῳ, του πράγματος■ Ῥωμαίοις ἀνήκοντος, μηδένα κωλύεσθαι παρατηρεῖν την των σαββάτων ημέραν μηδέ πράσσεισθαι ἐπιτίμιον, ἐπιτειράφῃ δ' αὐτοῖς πάντα ποιεῖν κατὰ τοὺς Ἰδίους αὐτῶν νόμους.

“Постановление эфесян. ... Народное собрание постановило.... Ввиду того, что иудейские жители города обратились к проконсулу Марку Юнию сыну Понтия Бруту с просьбой разрешить им отправление суббот и беспрепятственное богослужение сообразно их установлениям, и ввиду того, что он согласился на их просьбу, совет и народное собрание, в солидарности с римскими интересами, сим постановили, чтобы никто не смел препятствовать иудеям справлять субботы, чтобы они за это не подвергались никакому взысканию, а, напротив, чтобы им было разрешено руководствоваться во всем их собственными законоположениями”.

(Перевод Г. Г. Генкеля,  
с незначительными поправками).

Другой юридический вопрос, поднимавшийся в связи с Эфесом, как явствует из литературных источников, — это выплата храмового налога. В связи с этим основной заботой евреев было обеспечить доставку денег в Иерусалим. Для достижения этой цели им была необходима практическая помощь властей, например, в охране транспорта. Помимо этого нужно было получить особое право (*privilegium*) на вывоз драгоценных металлов, поскольку экспорт золота и серебра из провинции мог в некоторых случаях быть запрещен римским сенатом или наместником провинции. В период гражданских беспорядков и экономического кризиса I в. до Р.Х., вызванных войнами против Сертория, Митридата и пиратов, римский сенат издал ряд *senatus consulta* (последний раз в 63 г.), запрещающих вывоз золота и серебра из Италии. Цицерон несколько раз ссылается на эти постановления в своей защите Флакка, который в 62 г., будучи наместником Азии, издал эдикт, запрещающий вывоз золота из этой провинции.<sup>46</sup> В соответствии со своим запретом

<sup>46</sup> Cicero, *Pro Flacco* 28.67

воинская повинность была отменена, и евреям, обладавшим римским гражданством, беспокоиться на этот счет больше не приходилось. Но в кризисные периоды римляне практиковали обязательный призыв для граждан, и евреи оказывались в очень сложном положении. Так, например, в 49 г. до Р.Х. Луцию Лентулу Крису, одному из консулов этого года, было поручено набрать два легиона в провинции Азия. Он издал указ, освобождающий евреев с правами римского гражданства от призыва.<sup>42</sup> Об этом решении упоминает также Тит Амний Бальб, *legatus pro praetore*, в письме, адресованном “магистратам, совету и людям Эфеса”. Он утверждает, что освобождение евреев в Азии от воинского призыва было дано в результате его обращения к консулу и что позднее он добился того же решения от пропретора Гая Фанния и проквестора Луция Антония.<sup>43</sup>

Эта привилегия была по просьбе Гиркана подтверждена в 43 г. до Р. Х. наместником Сирии Публием Корнелием Долабеллой, бывшим короткое время наместником Азии.<sup>44</sup> Помимо освобождения от воинской повинности в том же самом декрете евреям были гарантированы права следовать своим отеческим обычаям (χρήσθαι τοί? πατρίοι? έθισμοί?), собираться вместе для исполнения религиозных церемоний и делать приношения для своих жертв. Аналогичные привилегии были подтверждены годом спустя Марком Юнием Брутом:<sup>45</sup>

Ψήφισμα Έφεσίων. ... έδοξε τω δήμω ... έπει έντυχόντων των έν τη πόλει 'Ιουδαίων Μάρκω 'Ιουνίφ Ποντίου υίω Βρούτφ άνθυπάκρ, δπω? δγωσι τα σάββατα καί πάντα ποιώσι κατά τα πατρια αυτών έθη μηδενό? αύτοίς■ έμποδών γινομένου, ό στρατηγό?

<sup>42</sup> *AJ* 14.228-229; 234; 237-240.

<sup>43</sup> *AJ* 14.230. Похоже, освобождение распространялось на территорию всей провинции Азии, ср. решение, принятое, на Делосе (*AJ* 14.231—232), который, возможно, в этот период входил в Азию (см. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 127, прим. 24).

<sup>44</sup> *AJ* 14.223-227.

<sup>45</sup> *AJ* 14.262—264. Имя в § 263 искажено, но обычно считается, что привилегии были гарантированы знаменитым Марком Брутом; см. Juster, *Les Juifs*, 148 сл., прим. 12; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 22; Stem “The Jewish Diaspora”, 144.

ние, чтобы была обеспечена безопасность храмовому налогу, но и сообщается, что тот, кто попытается украсть эти священные деньги, будет приравнен к грабителю языческих храмов.<sup>49</sup> Второе исходит от проконсула Юлия Антония и вызвано обращением к нему евреев Азии в тот момент, когда он занимался судебными тяжбами в Эфесе. Среди других привилегий, гарантированных евреям Августом и Агриппой, он подтвердил также их право отправлять храмовый налог в Иерусалим под охраной и беспрепятственно.<sup>50</sup>

Эпиграфические свидетельства о еврейской общине в Эфесе весьма немногочисленны, особенно на фоне более пяти тысяч надписей из Эфеса, известных в настоящее время.<sup>51</sup> Это объясняется тем, что в части города, где мог бы находиться еврейский квартал, раскопки не производились. В одной фрагментарной надписи с плохо определяемой датой<sup>52</sup> упоминаются официальные лица общины — ἀρχισυνάγωγοι,<sup>53</sup> πρεσβύτεροι (“пресвитеры”, “старейшины”).<sup>54</sup>

В Эфесе также была найдена интересная надпись на надгробии, поставленном главному врачу (ἀρχίατρος?) эфесскими евреями.<sup>55</sup> Всего в эпиграфических источниках упомянуто

<sup>49</sup> *AJ* 16.167-168.

<sup>50</sup> *AJ* 16.172—173.

<sup>51</sup> См. обзор свидетельств в G.H.R. Horsley, “The Inscriptions of Ephesos and the New Testament”, *NT* 34:2 (1992), 121—127.

<sup>52</sup> H. Engelmann, D. Knibbe, “Aus ephesischen Skizzenbüchem”, *JÖAI* 52 (1978-1980), 50, № 94 = *IEph* IV 1251.

<sup>53</sup> О значении должности см. с. 308.

<sup>54</sup> Это слово использовалось и как название должности, и как обозначение возраста. Об использовании его для обозначения должности в еврейских общинах см. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 102 и прим. 55. Пресвитеры были также среди должностных лиц в фиасах Бога Высочайшего в Танаисе, см. с. 206. О новозаветном употреблении см. Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 212, прим. 43.

<sup>55</sup> *IBM* III,2 67 = C/ЛП 745 = *IEph* 1677, форма в *IEph* — ἀρχιατροῦ, а в *IBM*, *CIJ* — ἀρχειάτρον. Надо отметить, что путаница с акцентуацией в этом слове зашла так далеко, что иногда в одной и той же статье оно пишется с разными ударениями. Вопрос этот был предметом рассмотрения Геродиана, грамматика II в. по Р.Х., он решил его в пользу акцентирования последнего слога (см. V. Nutton, “Archiatři and the Medical Profession”, *PBSR* 45 (1977), 191, прим. 4).



он конфисковал подготовленные для отправки в Иерусалим средства и поместил их в *aerarium*.<sup>47</sup> Возможно, тот факт, что у нас имеется серия документов, касающихся храмового налога, именно из Эфеса, объясняется тем, что начиная со времени Августа, Эфес стал столицей провинции, и из него решения направлялись в другие азийские города. Но нельзя также исключить и того, что именно в Эфесе происходили столкновения евреев и местных язычников по вопросу о налоге. Можно предположить, что последние пытались наложить руку на храмовые деньги, которые аккумулировались в Эфесе как в столице перед отправкой в Иерусалим. Филон в “Посольстве к Гаю”, 315 цитирует письмо Гая Норбана Флакка, проконсула Азии, к магистратам Эфеса, в котором тот ссылается на письмо Августа: “Цезарь написал мне, что исконным обычаем евреев повсюду, где бы они не жили, является собираться и давать деньги для отправки в Иерусалим. Он не хочет, чтобы им в этом препятствовали. Я пишу вам поэтому, чтобы вы знали, что таковы его распоряжения”.<sup>48</sup>

Иосиф Флавий приводит два письма к эфесянам. В первом, написанном Марком Агриппой, не только выражается пожела-

<sup>47</sup>См. подробнее A. J. Marshall “Flaccus and the Jews of Asia (Cicero *Pro Flacco* 28.67—69)”, *Phoenix*, 29:2 (1975), 139—154, где отстаивается тезис, что Флакк в своих действиях руководствовался не антиеврейскими чувствами, а чисто экономическими соображениями. Маршалл также высказывает предположение, что поскольку у нас нет прямых свидетельств о том, что для евреев было сделано исключение в 64 г., когда были распущены все *collegia* (впрочем, не вполне ясно, действовал ли этот запрет за пределами Рима), “теоретически евреи могли потерять свое право иметь общий фонд, а вместе с этим и право отправлять платежи в Иерусалим” (149 сл.). Довод Смоллвуд (Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 134), что исключение для еврейских общин должно было быть сделано, поскольку речь Цицерона предполагает официальный статус еврейских общин, меня не убеждает. Их официальный статус, вполне возможно, не был формально определен, что давало основания римским властям смотреть сквозь пальцы на существование общин и использовать запрет, когда это было удобно.

<sup>48</sup> См. комментарии к этому письму в *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, ed. with an introduction, translation and commentary by E.M. Smallwood (Leiden, 1961), 309 сл.

Другая еврейская эпитафия датируется концом II в. по Р.Х. Первые издатели читали ее следующим образом: τὸ μνημεῖόν ἐστι Μαρμουσίου Ταίρεος. Ζή. Κήδονται οἱ Ἰουδαῖοι (“Это гробница Мар Моисея сына Пара. Он закончил жизнь. Похлопотали [о гробнице] евреи”).<sup>59</sup> Робер предложил более правдоподобную интерпретацию имени покойного: Μ(ε)ρ(κ)ο(ς) Α(ν)τ(ή)λιος(ς) Μουσαῖο(ς) (последняя часть — пометка) и считает, что ΙΑΙΡΕΟΣ = Ιερέω? (“священник”).<sup>60</sup>

Возможно, из Эфеса происходит также сердолик с магической надписью по-гречески на одной стороне и еврейскими словами на другой.<sup>61</sup>

Археологические свидетельства о евреях в Эфесе так же немногочисленны, как и эпиграфические. Они включают четыре светильника с изображением меноры, сосуд, на котором изображена менора, этрог, лулаб и шофар, а также менору, вырезанную на ступени перед Библиотекой Цельса.<sup>62</sup>

### 3. Милет

Иосиф Флавий цитирует только один документ, касающийся милетских евреев. Он датируется, возможно, временем Юлия Цезаря и написан проконсулом, чье имя дано в испорченной форме: Публий Сервилий Гальба, сын Публия. Имя, которое должно здесь стоять с большой долей вероятности, — это Публий Сервилий Исаврик, который был проконсулом с 46 по 44 гг. до Р.Х.<sup>63</sup> Письмо было написано в ответ на жалобу евреев из Милета, представленную в судебное заседание, которое осуществлял римский проконсул в Траллах. Евреи жаловались на то, что милетцы, невзирая на ясно выраженную волю римлян, нападают на них, препятствуют им соблюдать субботу

<sup>59</sup> III.2, 676 = C/L1746.

<sup>60</sup> L. Robert, *Hellenica* XI—XII (1960), 381—384. Чтение Робера принято в *IEph* 1676.

<sup>61</sup> J. Keil, “Ein rätselhaftes Amulett”, *JÖAO* 32 (1940), Hauptblatt, col. 79-84 (fig. 42).

<sup>62</sup> O. E. A. Meinardus, “The Christian Remains of the Seven Churches of the Apocalypse”, *BA* 37 (1974), 71.

<sup>63</sup> Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 117, прим. 2,3.

только два, возможно, три врача-еврея, второй в эпитафии из Венозы, третий в эпитафии из Рима.<sup>56</sup> Сама по себе должность главного врача хорошо известна и из эпиграфики, и из юридических источников.<sup>57</sup> Впервые слово засвидетельствовано в эллинистический период, когда такой титул носил личный врач правителя. В римское время так называли или врача, работавшего в императорском дворце, или врача, нанятого муниципальными властями. До начала 40-х годов II в. по Р.Х. города имели право нанимать любое количество врачей, которые получали привилегии, связанные с должностью *αρχίατρος*. В соответствии с эдиктом Антонина Пия, обращенного к *κοινὸν τῆς Ἀσίας*, количество врачей, которых город имел право нанимать с освобождением от налогов и другими привилегиями, стало лимитироваться: три для малых городов, семь для городов с общинами римских граждан (*conventus*) и десять для метрополий. После этого эдикта постепенно образовалась двухклассная система, в соответствии с которой одни врачи обладали привилегиями, а другие нет, и в это время термин *αρχίατρος* мог означать освобожденного от налогов, нанятого городскими властями врача.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> *СЛ* 600 - Noy, *LIWE* 1, 76. Третий, римский, случай (*СЛ* 5\* = Noy, *LIWE* 2, 341) Фрей считал сомнительным из-за слишком хорошего для еврейского саркофага качества надписи; ср., однако, комментарий Ноя, который склонен, хотя и с некоторыми оговорками, считать надпись еврейской.

<sup>57</sup> См. подробный разбор термина в Nutton, “*Archiatři*”, 191—226 и список надписей, папирусов и монет на с. 218—226; ср. также *NewDocs* 2 (1982), 1025\* и Noy, *LIWE* 1, 76.

<sup>58</sup> Nutton, “*Archiatři* 201,” сл., 215. Однако различие между врачами с иммунитетом от налогов (*αρχίατροί*) и без такового (*ιατροί*) не было абсолютным; система развивалась постепенно и не повсюду одновременно, поскольку нам известно, по крайней мере, два случая, когда освобожденных от налогов врачей называли *ιατροί*. (Nutton, “*Archiatři*”, 201 сл.). Ср. также важную дискуссию в *NewDocs* 2, 18 сл., где Хорсли напоминает о свойственной койне тенденции добавлять к титулам приставку *ἀρχι-* для придания им более помпезного звучания. О христианском употреблении термина, который метафорически применялся ко Христу, см. Nutton, “*Archiatři*”, 197, прим. 40; Horsley, *NewDocs* 2, 17 сл.

решение в пользу христианского происхождения надписи было вызвано двумя соображениями: во-первых, тем, что надпись была помещена на заметном месте<sup>69</sup> и текст ее был воспроизведен повторно, а во-вторых, тем, что еврейская община в Милете была немногочисленна.

Второй аргумент следует отбросить сразу же, поскольку у нас нет никаких данных о величине еврейской общины в Милете в это время. Первый же аргумент заслуживает серьезного внимания. Из общих соображений представляется маловероятным, чтобы в христианском Милете византийского периода еврейская община была влиятельной. С другой стороны, хотя почитание архангелов и было популярно среди христиан Малой Азии, откровенно магический, неортодоксальный характер надписи, расположенной на таком видном месте, не может не удивлять. В целом, если надпись и была сделана Христианами, она несет следы большего, чем обычно, еврейского влияния, даже учитывая, как много христианами было заимствовано из иудаизма.

Среди еврейских эпитафий в Афинах, одна принадлежит некой Марте, дочери Никия из Милета. Эпитафия датируется I в. по Р.Х.<sup>70</sup> В начале XX в. немецкие археологи раскопали в Милете здание, которое они идентифицировали как синагогу.<sup>71</sup> Здание перестраивалось дважды или трижды, самый ранний слой относится к III в. или началу IV в. Комплекс не был раскрыт до конца, и первоначальная идентификация весьма сомнительна. Как отметил Кробель, “в действительности многое восстанавливалось по догадке, и никаких еврейских памятников в районе постройки найдено не было”.<sup>72</sup>

бодрствовал страж” и обычную для Септуагинты формулу: *πόντε? οἱ κατοικοῦντε?* (Deissmann, *Light*, 458, прим. 3).

<sup>69</sup> Я очень признательна Д. Фейсселу, который имел возможность осмотреть надпись и в разговоре со мной подтвердил, что она была расположена на центральном месте.

<sup>70</sup> *CII I<sup>2</sup>, Prolegomenon*, 715g.

<sup>71</sup> A. von Gerkan, *Synagoge in Milet* (1921). Идентификация была принята многими, см. ссылки на лит. в A. T. Kraabel, “The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik”, *A NR W11* 19,1,489.

<sup>72</sup> Kraabel, “The Diaspora Synagogue”, 489.

и выполнять свои отеческие обряды или управляться со своими запасами (τοῦ? καρπού? μεταχειρίζεσθαι)<sup>64</sup> в соответствии со своими обычаями. Заслушав дело, проконсул принял решение в пользу евреев, и к милетским властям было отправлено письмо с сообщением об этом.<sup>65</sup>

Единственная, безусловно, еврейская надпись из Милета датируется римским временем. Она была найдена среди других надписей, резервировавших места в театре.<sup>66</sup>

На внешней стене того же самого театра в северо-западном углу была найдена надпись ранневизантийского времени с обращением к архангелам хранить город и его обитателей: Ἀρχάγγελοι, φυλάσσεται (= φυλάσσετε) ἡ πόλις? Μιλησίων καὶ πάντες? οἱ κατ[οικοῦντες?].<sup>67</sup> В другой части театра был найден еще один фрагмент. Надпись состояла из общего обращения к архангелам, семи изображений символов архангелов и семи овалов (сохранились лишь пять с половиной) с вписанными в них магическими именами, состоящими из семи гласных, идущих в алфавитном порядке: αεηιουω, εηιουωα и т.д. Кроме того, к каждому архангелу было сделано отдельное обращение, призывающее хранить город и горожан. Дейссманн считал надпись почти наверняка христианской. Он полагал, что она была сделана в тот период, когда театр был превращен в цитадель, и что авторами ее были стражники, которые считали молитву в форме защитного заклятия особенно действенной. Дейссманн признавал, однако, что сама по себе надпись вполне могла бы быть еврейской. Он также отметил, что молитва к архангелам демонстрирует знакомство с Септуагинтой.<sup>68</sup> Его

<sup>64</sup> Значение καρπού не вполне ясно. Речь может идти о продовольствии, но также и о денежных сборах, включая храмовый налог. Сафрай (S. Safrai, "Relations between the Diaspora and the Land of Israel", *The Jewish People in the First Century*, 201 сл.) и Данн (J.D.G. Dunn, "The Incident at Antioch", *JSNT* 18 (1983), 15) считают, что имеется в виду десятина; Сандерс (E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishna* (London, 1990), 296 сл.) склоняется в сторону продовольствия.

<sup>65</sup> *AJ* 4. 244-246.

<sup>66</sup> Надпись подробно обсуждается на с. 109 слл.

<sup>67</sup> Deissmann, *Light*, 453—460.

<sup>68</sup> Ср. Пс 126(127): 1: εἴ μὴ κύριος? φυλάξῃ πόλιν, εἴ μὴ μάτην ἡγούρνησεν ὁ φυλάσσων ("если Господь не охранит город, напрасно



цы так скорбели по этому поводу, что родилась поговорка “плакать как при Аннаке” (το ἐπὶ Ἀννακοῦ κλαύσειν). Предсказанное свершилось во время Девкалиона (Стефан не упоминает, сколько времени прошло между Аннаком и Девкалионом). После потопа земля была заселена заново с помощью Прометея и Афины, которые по повелению Зевса сделали изображения (εἰκόνες■) из грязи. Отсюда и происходит название города Ἰκόνιον.<sup>78</sup>

Зенобий (II в. по РХ.) знает два значения пословицы об Наннаке, которую он дает в сжатой форме (τα Ναννάκου) она может относиться к вещам (людям), поражающим своей древностью (ἐπ'ὶ θαυμάζομένων ἐπὶ παλαιότητι), или к тем, кто много скорбел. В сущности, речь идет о двух разных пословицах, которые, хотя и связаны с одной и той же легендой, высвечивают ее разные стороны. Со ссылкой на Гермогена, Зенобий рассказывает о Наннаке, подчеркивая, что он жил еще до Девкалиона (ср. “допотопные времена”), что тот предсказал потоп и что за этим последовали горестные слезы. Затем он цитирует вторую пословицу со ссылкой на Герода (*Мимиямбы*, 3.1): “Даже если ты заплачешь, как в истории Наннака” (κῆν τα Ναννάκου κλαύσῃ).<sup>79</sup>

*Суда* также упоминает, что Наннак жил до Девкалиона, и рассказывает о предсказании, но пословица цитируется в форме ἀπὸ Ναννάκου с объяснением ἐπὶ τῶν πάνυ ἀρχαίων (“которая относится к тем, кто жил очень давно”).<sup>80</sup>

Сопоставление имени Аннак (т.е. той формы имени, которую приводит Стефан Византийский) с библейским Енохом породило теорию о том, что легенда о фригийском царе является переработкой библейской истории, с которой местных жителей познакомили поселившиеся во Фригии евреи. Однако

<sup>78</sup> Steph. Byz. s.v. Ἰκόνιον (= *FGrHist* III, C 800, Fr. 3).

<sup>79</sup> Zenobius, *Cent*, 6.10 (Leutsch, Schneidewin). У Герода глагол стоит в первом лице и в действительном залоге.

<sup>80</sup> *Suda*, s.v. Νάννακος (ed. A. Adler, III, 435). Замечание Штерна (*GLAJJ* I, 452), что *Суда* приводит ту же самую пословицу, что и во фрагменте Гермогена у Зенобия, не совсем точно: хотя *Суда* и знает о предсказании потопа и последовавшем оплакивании судьбы, тот вариант пословицы про Наннака, который он приводит, этих деталей не учитывает.

#### 4. Антиохия Писидийская

Была найдена лишь одна еврейская надпись, которая могла относиться к Антиохии Писидийской. Это стихотворная эпитафия некой антиохиянки по имени Дебора, датирующаяся II—III вв. по Р.Х. Эпитафия была найдена в Аполлонии во Фригии. Она начинается следующим образом: [κλεινή? Ἀντιόχισσα πάτρη?, γονέων πολυτείμων, οὐνομα Δεββώρα<sup>73</sup> — “антиохиянка по своей знаменитой родине, от родителей, удостоенных многих почестей, именем Дебора”.<sup>74</sup> Рамзи и многие другие не сомневались, что под Антиохией подразумевается соседняя, писидийская (Colonia Caesareia Antiocheia). Однако эта интерпретация лишь одна из четырех возможных. Подобный тип эпитафий (метрических с указанием места рождения и места погребения), как правило, строится на контрасте, и типичным для него является указание на отдаленное место рождения.<sup>75</sup> С этой точки зрения, Антиохия на Меандре в Карии<sup>76</sup> или сирийская Антиохия<sup>77</sup> подходят больше.

#### S. Иконий

У Стефана Византийского под словом Ἰκόνιον рассказана следующая история. Царь Фригии Аннак (во всех других источниках его имя Наннак), который прожил более 300 лет, получил оракул, что после его смерти все люди умрут. Фригий-

<sup>73</sup> МАМА IV 202; в BСН17 (1983), 257, № 37 и СИ11772 текст приводится с ошибками.

<sup>74</sup> Перевод следует пониманию синтаксической связи, предложенной Робером (L. Robert, *Noms indigènes* (Paris, 1963), 401, прим. 3). Рамзи (Ramsay, *The Cities of St. Paul* (1907), 256 сл.) принимает иную интерпретацию; см. также СИ11772 и Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3,1,32.

<sup>15</sup> МАМА VII (1956), X, прим. 1.

<sup>76</sup> *Ibid*; см. также B. M. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford, 1967), 128; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 32.

<sup>77</sup> Mitchell, *Anatolia*, II, 8 сл., прим. 60. Митчелл полагает, что семитское имя покойной более характерно для Сирии и напоминает о том, что в Афинах известны несколько человек с семитскими именами из сирийской Антиохии.

## Глава 9

# МАКЕДОНИЯ И АХЕЯ

Первым литературным источником, из которого нам известно о существовании иудейских общин в Македонии и Греции, является “Посольство к Гаю” Филона Александрийского, в котором он цитирует письмо Агриппы I к Калигуле. В этом письме среди районов с еврейским населением названы Фессалия, Беотия, Македония. Этолия, Аттика, Аргос, Коринф, а также “лучшие и значительные части Пелопоннеса” (τα πλεῖστα καὶ ἀρίστα Πελοποννήσου).<sup>1</sup>

Самое раннее эпиграфическое свидетельство датируется первой половиной III в. до Р.Х. и представляет собой манумиссию из святилища Амфиарая вблизи Оропа. На волю отпускается раб-еврей Мосх сын Мосхиона (Μόσχος- Μοσχίωνος Ἰουδαῖος). Любопытно, что стела, на которой написан текст манумиссии, была поставлена вольноотпущенником-евреем по полученному им во сне распоряжению двух языческих божеств, Амфиарая и Гигии (ἐνύπνιον ἰδὼν προτάξαντος τοῦ θεοῦ Ἀμφιαράου καὶ τῆς Ὑγείας).<sup>2</sup> От II в. до Р. Х. сохранилось еще три еврейские манумиссии из Дельфов, причем в двух случаях на свободу отпускаются евреи (в одной манумиссии мужского, а в другой женского пола), а в третьей евреем является хозяин раба.<sup>3</sup> Форма манумиссий (продажа рабов Аполлону) традиционна для Дельфов.

<sup>1</sup> Philo, *Legatio*, 281.

<sup>2</sup> *CIJ I<sup>2</sup>, Prolegomenon*, 711b; ср. D. M. Lewis, “The First Greek Jew”, *JSS* 2 (1957), 264-266.

<sup>3</sup> *CIJ I<sup>2</sup>*, 709, 710, 711. В № 710 раб, получающий свободу через фиктивную продажу Аполлону, описан как σῶμα ἀνδρείου φ δνομα Ἰουδαῖος, τὸ γένος Ἰουδαίων — “мужчина по имени Ioudaios (Еврей), еврей по национальности”. Нет необходимости понимать Ἰουδαῖος как Ἰούδας (Иуда), как предлагается в Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3,1, 65; ср. № 711, в которой человек по имени Ἰουδαῖος



то, что пословица известна Героду в III в. до Р.Х. в форме, которая подразумевает знание легенды о потопе, показывает, что легенда существовала еще до появления евреев во Фригии.<sup>81</sup> Похоже, фригийская легенда на очень ранней стадии была соединена с греческим мифом о Девкалионе, и тогда же был определен порядок событий (сначала Наннак и предсказание, затем Девкалион и выполнение этого предсказания). Однако нельзя исключить и того, что исходная пословица претерпела изменение под влиянием библейской истории и стала связываться с Енохом, хотя это, в целом, представляется сомнительным.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Trebilco, *Jewish Communities*, 88 сл.

<sup>82</sup> Stem, *GLAJJ* I, LXXIV, 452 сл. = Штерн, *ГРАЕИ*, 453 (Гермоген); ср. также Trebilco, *Jewish Communities*, 86—99 о фригийских легендах о потопе и о монетах с изображением Ноева ковчега из Апамеи; иного мнения придерживался Шюрер (“нет сомнения в еврейском происхождении легенд”), см. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1,30 с критической ремаркой английских редакторов по поводу позиции Шюрера; перечень тех, кто поддерживает еврейскую интерпретацию, см. у Требилко (*pp. cit.*, 223, прим. 22).

ную: κύριος μεθ' ἡμῶν (“Господь с нами”), являющуюся парфразой Пс 45:8, 12.<sup>12</sup> Вторая находится на мраморной двери саркофага, имя покойного Вениамин (Βενιαμῆς), также называемый Дометай (Δομέτιος<sup>13</sup>). Учитывая, что надписи были найдены на христианском кладбище и что на одной из них содержится христианская формула, нельзя исключить того, что эпитафии принадлежат иудео-христианам.

В одном из посвящений Богу Высочайшему последнее слово ΙΟΥΕΣ большинством исследователей интерпретируется как попытка передать имя Яхве.<sup>14</sup>

Самая интересная еврейская надпись из Фессалоники была найдена в 1965 г. и издана в 1994 г.<sup>15</sup> Она выбита на саркофаге в *tabula ansata* и датируется концом II в. или III в. (последнее более вероятно). Саркофаг принадлежит некоему Марку Аврелию, которого также называли Евтихием, и его жене Анне, которую также называли Асинкритион. Надпись гласит, что если кто-нибудь положит чье-нибудь тело в этот саркофаг, то должен будет выплатить штраф в 75000 денариев<sup>16</sup> синагогам

<sup>12</sup>C// I<sup>2</sup>, *Prolegomenon*, 693b; D. Feissel, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Macédoine du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle* (Athenes/Paris, 1983, *BCH*, Supplement, 8), 292.

<sup>13</sup> *CII* I<sup>2</sup>, *Prolegomenon*, 693c; Feissel, *Recueil*, 293.

<sup>14</sup>*CII* I<sup>2</sup>, *Prolegomenon*, 693d; Schürer, *fermes*, Millar, Goodman, 3,1, 67; о иудейском происхождении культа Бога Высочайшего см. с. 185 слл.; ср. также D. Feissel, M. Sève, “Inscriptions de Macédoine”, *BCH* 112 (1988), 455 с кратким обзором интерпретаций, среди которых, наряду с иудейской, серьезного внимания заслуживает предложенная Хабихтом (Ch. Habicht, *Gnomon* (1974), 491): он считает, что буквы представляют собой аббревиатуру личного имени с не полностью написанным когноменом (Ἰού(λιος) Ἑσ-).

<sup>15</sup>RM. Nigdelis, “Synagoge(n) und Gemeinde der Juden in Thessaloniki: Fragen auf Grund einer neuen jüdischen Grabinschrift der Kaiserzeit”, *ZPE* 102 (1994), 297-306. Я благодарна Д. Грину, обратившему мое внимание на эту надпись.

<sup>16</sup> Издатель считает, что размер штрафа является дополнительным аргументом в пользу более поздней датировки. В Риме во II в. штраф за осквернение гробниц был от 2500 до 5000 денариев, но в III в. из-за инфляции он колебался в пределах 12500—25000 денариев. В Фессалонике во II в. веке штраф был 5000, но в III в. 50000—100000 денариев (Nigdelis, “Synagoge(n) und Gemeinde”, 299 с лит.); ср. также Noy, *LIWE* 2, с. 306.

Среди наиболее важных находок следует назвать надпись из города Стобы (провинция Македония), датирующуюся концом II или скорее III в. по Р.Х. Надпись состоит из 33 строк и фиксирует дарение части дома для использования его в качестве синагоги и для других нужд общины.<sup>4</sup> Раскопки показали, что на месте синагоги II—III вв. было позднее выстроено другое здание синагоги с более сложным архитектурным обликом и мозаичными полами, которое в свою очередь было разрушено в конце IV в., а на его месте построена христианская базилика.<sup>5</sup>

В Деяниях Лука упоминает синагоги в Филиппах,<sup>6</sup> Фессалонике,<sup>7</sup> Берое,<sup>8</sup> Афинах<sup>9</sup> и Коринфе.<sup>10</sup>

### 1. Фессалоника

Из Фессалоники у нас имеется несколько эпитафий. Одна из них, некоего Абрамея и его жены Теодоты, датируется концом II в. по Р.Х.<sup>11</sup> На надгробии нет никаких специфических иудейских символов, так что нельзя исключить того, что Абрамей и его жена были христианами. Две другие эпитафии, начерченные на саркофагах из палеохристианского некрополя к востоку от Фессалоники, сопровождаются изображением семисвечника. Одна из них содержит формулу, для еврейских эпитафий неизвестную, но для христианских вполне обыч-

отпускает на волю раба. Поскольку у нас нет надежных свидетельств о том, что язычники могли носить такое имя, замечание в Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 65 о том, что в данном случае Ἰουδαῖο? мог и не быть евреем, представляется излишне осторожным. О Ἰουδαῖο? в качестве личного имени см. Кгаетег, “On the Meaning”, 324; ср. также с. 148.

<sup>4</sup> *CIJ* I<sup>2</sup>, 694; *Prolegomenon*, с. 76 след; Lifshitz, *DF*, 10; см. также важную статью Хенгеля: M. Hengel, “Die Synagogeninschrift von Stobi”, *ZNW* 57 (1966), 145—183 (перепечатано в *The Synagogue*, ed. J. Gutmann).

<sup>5</sup> Kraabel, “The Diaspora Synagogue”, 494—497.

<sup>6</sup> Деян 16:12—13.

<sup>7</sup> Деян 17:1.

<sup>8</sup> Деян 17:10.

<sup>9</sup> Деян 17:17.

<sup>10</sup> Деян 18:4,7.

<sup>11</sup> С/Л<sup>2</sup> 693.

дис,<sup>22</sup> считает, что эта надпись увековечивает постройку синагоги благотворителем (которого он идентифицирует с софистом Сирикием из Неаполя), но из текста однозначно не следует, что Сирикий построил синагогу (а не просто поставил плиту с надписью).<sup>23</sup> Текст включает формулу Εἰς θεόν?, более характерную для христианских надписей, но встречающуюся и в еврейских.<sup>24</sup>

## 2. Бероя

Присутствие евреев в Берое зафиксировано двумя поздними эпитафиями. Одна датируется V в. по Р.Х., рядом с надписью слева изображена менора и, возможно, лулаб, а слева некий предмет квадратной формы (развернутый свиток или ковчег Завета).<sup>25</sup> Вторая строка надписи была прочитана А. Орландосом, первым издателем надписи, а вслед за ним Робером и Лифшицем<sup>26</sup> как [Π]ωάννο[υ] κέ Ἀνδρέου, но иначе Фейсселем, который считал, что здесь читается имя только одного умершего александрийца: Ἰωση? Ἀλεξανδρέου(?).<sup>27</sup> Правильность чтения имени Ἰωση? сомнения не вызывает, интерпретация следующего слова не столь надежна.

à Thessalonique” *RB* 75 (1968), 368-378; ср. также J. Robert, L. Robert, *R£*(1969), 369; *NewDocs*, 1 (1981), 108—110. Надпись послужила талчком для дискуссии о греческом переводе Библии, см. *NewDocs*, 1 (1981), 109.

<sup>22</sup> S. Pelekidis, *Πεπραγμένα του θ' διεθνούς· Βυζαντινολογικῶ Συνεδρίου*, I (Афины, 1955), 408, табл. 84.

<sup>23</sup> Скептическую позицию (надпись не доказывает ни существования здания синагоги, ни самаритянской общины) см. в Schürer, Vennes, Millar, Goodman, 3,1, 67. Ср., однако, Lifshitz, *Prolegomenon*, 71, который считает, что тот факт, что в Фессалонике одна из городских башен называлась Πύργος τη? Σαμαρείας? (“Самаритянская башня”), подтверждает существование самаритянской общины, память о которой сохранилась в городской топонимии.

<sup>24</sup> *NewDocs*, 1, ПО.

<sup>25</sup> *CII*<sup>1</sup>, *Prolegomenon*, 694a; Feissel, *Recueil*, 294.

<sup>26</sup> A.K.Orlandos, *Ἀρχαιολογικόν Δελτίον*, 2 (1916), 163, № 32, рис. 15 (фотография); Robert, *Hellenica*, III, 104; *CII* I<sup>2</sup>, *Prolegomenon*, 694a. Качество фотографии в публикации Орландоса очень низкое, но даже по ней видно, что предложенное чтение ошибочно.

<sup>27</sup> Feissel, *Recueil*, 294, табл. LXV.

(*ταῖς συναγωγαῖς*).<sup>17</sup> Из множественного числа слова “синагога” следует, что в Фессалонике, по крайней мере, в III в. было несколько еврейских общин. Издатель полагал, что штраф получала та из них, которая возбуждала дело об осквернении могилы.<sup>18</sup> Это объяснение не кажется мне убедительным. Более вероятно, что еврейское кладбище принадлежало нескольким общинам и что существовал некий общий орган для управления делами кладбища и для получения штрафов.<sup>19</sup> Но дальше этого предположения идти мы не можем: эпитафия не дает основания решить вопрос о том, управлялись ли еврейские общины из одного общего центра или же были полностью автономны.<sup>20</sup>

В Фессалонике существовала также община самаритян. Об этом свидетельствует надпись-билингва (греческий язык и две строки самаритянским письмом), датирующаяся IV—VI вв. и состоящая главным образом из библейской цитаты (Числ 6:22—27).<sup>21</sup> Первый издатель надписи, Пелеки-

<sup>17</sup> Как известно из эпиграфических свидетельств, штрафы обычно платили городу, деревне, храму или торговым организациям, а во времена императорского Рима чаще в казначейство или казну (*aerarium* или *fiscus*); в этом перечне торговые гильдии являются хорошей параллелью для синагог. В еврейских надписях в качестве получателей штрафов упоминаются *κατοικία τῶν Ἰουδαίων* или *λαός τῶν Ἰουδαίων* или *συναγωγή*; иногда штрафы получали несколько организаций одновременно, например казна и герусия или казна и иудейская община: Nigdelis, “Synagoge(n) und Gemeinde”, 304.

<sup>18</sup>Nigdelis, “Synagoge(n) und Gemeinde”, 306.

<sup>19</sup> См. Leon, *The Jews*, 169, прим. 4: “самое большее, что можно сказать: группа общин могла управлять одним кладбищем на некоего рода кооперативной основе”, ср. M. Williams, “The Organisation of Jewish burials in Ancient Rome”, *ZPE* 101 (1994), 165-182, которая считает, что в Риме еврейская община была столь велика, что это не позволяло контролировать все кладбища из одного центра, и поэтому существовало несколько погребальных консорциумов. См. также обсуждение вопроса о принадлежности еврейских кладбищ и об их управлении (на римском материале) в G. La Piana “Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire”, *HTR* 20 (1927), 363 сл.; S.W. Baron, *A Social and Religious History*, 2, 199; A. Konikoff, *Sarcophagi from the Jewish Catacombs in Rome* (Stuttgart, 1986), 34.

<sup>20</sup>Ср. с. 307.

<sup>21</sup>*CIJ* I<sup>2</sup>, *Prolegomenon*, 693a; Feissel, *Recueil*, 291; подробное обсуждение надписи см. в B. Lifshitz, J. Shiby, “Une synagogue samaritaine



Известные к настоящему времени еврейские эпитафии из Афин особой информативностью не отличаются. Помимо имени и иногда указания места происхождения, они, как правило, больше ничего не содержат. Тем больший интерес вызывает на этом фоне эпитафия, в которой приводится должность покойного: *πρόσχολο?*<sup>37</sup> Надпись датируется II—III вв. по Р.Х., на камне выбито изображение семисвечника. Текст надписи гласит: *Βενναμή? (?) πρόσχολο? Λαχάρου? .*<sup>38</sup>

Слово *πρόσχολο?* встречается крайне редко. В *LSJ* приводятся только два примера. Один раз слово было употреблено Авсонием в одной из стихотворных эпитафий, входящей в цикл “О преподавателях Бурдигалы”.<sup>39</sup> В другой раз оно встречается в одной из проповедей Августина. Л. Робер приводит пример использования *Πρόσχολο?* в качестве личного имени афинского эфеба.<sup>40</sup> Это слово связывают с *προσχόλου* (согласно глоссе, так называлась передняя в школе) и обычно объясняют как синоним латинского *subdoctor* (“помощник учителя”).<sup>41</sup> Однако такое толкование, опирающееся на заглавие эпитафии Авсония, оставляет без внимания и без объяснения то противоречивое впечатление о профессиональных обязанностях *πρόσχολο?*, которое создается при чтении соответствующих пассажей Авсония и Августина.

<sup>37</sup>*IGW*<sup>2</sup> 10949; *CUV, Prolegomenon* 715b; Robert, *Hellenica* III (1946), 101; M. Schwabe, *Tarbitz* 21 (1950), 112-123 (на иврите); Lifshitz, “Notes d’épigraphie grecque” *RB* 70 (1963), 257 сл.

<sup>38</sup> Было предложено два варианта чтения имени покойного: *Βεννδάη?* (Г. Клаффенбах, Л. Робер) или *Βενναμή?* (М. Швабе, М.Т Мицос, Б. Лифшиц), а также два варианта соединения слов в надписи: в одном случае *Λαχάρου?* предлагалось понимать как патронимик, в другом — как родительный падеж, зависящий от *πρόσχολο?*. См. в деталях комментарий Лифшица в *CIJ P, Prolegomenon*, 715b.

<sup>39</sup> *Commemoratio professorum Burdigalensium*, 22.

<sup>40</sup>*Hellenica* III, 101; *IGW*, 2130,1.141.

<sup>41</sup> Гергеус добавляет к *nape proscholos/subdoctor* еще и *antescolanus* из Petronius 81.1 (W. Heraeus, “Die Sprache des Petronius und die Glossen”, *id., Kleine Schriften*, hrsg. J.B. Hofmann (Heidelberg, 1937), 92 сл. Текст Петрония не содержит никакой дополнительной информации, помогающей решить, каковы были обязанности человека, занимающего эту должность. См. там же обсуждение латинской глоссы, где, возможно, *proscholos* встречается третий раз.

Вторая эпитафия относится, по-видимому, к IV—V вв.<sup>2\*</sup> Из нее следует, что во время, когда было поставлено надгробие на могиле некой Марии, дочери Терции и Леонтия, ее зятем, в Бет-роме существовала синагога. В конце надписи стоит предупреждение о том, что тот, кто попытается вскрыть могилу, обязан будет заплатить штраф в один фунт серебра “святейшей синагоге” (τῇ ἁγιωτάτῃ συναγωγῇ).<sup>29</sup>

### 3. Афины

Из Афин известно некоторое количество эпитафий, датирующихся от II в. до Р.Х. до II—III вв. по Р.Х., с относительно большой пропорцией надписей I в.<sup>30</sup> В эпитафиях некоторых евреев, похороненных в Афинах, указывается, что имярек переселился в Афины из других городов — Иерусалима,<sup>31</sup> Антиохии,<sup>32</sup> Арада,<sup>33</sup> Милета.<sup>34</sup> Это для Афин вполне закономерно: здесь вообще жило много чужеземцев, и значительную их часть составляли выходцы из Малой Азии и Леванта.<sup>35</sup> Некою-рые иностранцы, например финикийцы и египтяне, имели в Афинах свои корпорации и обладали правом строить культовые здания в Пирее. Существовала ассоциация торговцев из Кития (Кипр), а, возможно, также и саламинцев.<sup>36</sup>

<sup>2\*</sup>*CIJP, Prolegomenon*, 694b; Feissel, *Recueil*, 295.

<sup>29</sup>Сумма штрафа довольно скромна, как отметил Фейссел. См. обсуждение надписи, включая суммы штрафов в фунтах, в Robert, *Hellenica*, III, 106 сл.

<sup>30</sup>*CIJP* 712, 713, 714 (?), *Prolegomenon*, 715a, b, c, d, e, f, g, h, i; ср. также L.B. Urdahl, “Jews in Attica”, *Symbolae Osloenses* 43 (1968), 39—46, который считает, что существует еще некоторое количество предположительно еврейских надписей из Афин, однако доказать это убедительно он не сумел; в статье содержится много ошибок, на что было указано Роберами (J. Robert, L. Robert, *BE* (1980), 230).

<sup>31</sup>*CIJ* I<sup>2</sup>, *Prolegomenon* 715a.

<sup>32</sup>*ibid.*, 715d, 715e.

<sup>33</sup>*ibid.*, 715f.

<sup>34</sup>*ibid.*, 715g.

<sup>35</sup>В стандартных корпусах надписей число эпитафий иностранцев (включая жителей других греческих городов) в Афинах достигает 2649 (Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 109).

<sup>36</sup>Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 109 сл.

“Ты, Викторий, проворный умом и памятью острой  
В книгах, неведомых нам, тайн сокровенных искал ...”

(Перевод М. Л. Гаспарова)

Авсоний упоминает о том, что статус Виктория был ниже, чем у грамматика, но при этом не оставляет сомнения в том, что Викторий был ученым и ассистентом преподавателя:

exili nostrae fucatus honore cathedrae,  
libato tenuis nomine grammatici...

“Мало почета тебе принесла нашей кафедры слава:  
Только грамматика вкуса ты ощутил на губах”.

(Перевод М. Л. Гаспарова)

Образ, рисуемый Авсонием, не совпадает с тем, который возникает при чтении пассажа из проповеди Августина. Однако текст Авсония хорошо согласуется с одним местом из августиновской “Исповеди”. Августин упоминает о том, что его друг Небридий, уступив дружеским настояниям, пошел помощником к медиоланскому грамматiku Верекунду — тот хотел получить хорошего помощника из кружка Августина, с которым был очень близок: *Nebridius autem amicitiae nostrae cesserat, ut omnium nostrum familiarissimo Verecundo, Mediolanensi et civi et grammatico, subdoceret, vehementer desideranti et familiaritatis iure flagitanti de numero nostro fidele adiutorium, quo indigebat nimis.*<sup>45</sup> Здесь *grammatici subdiceret* = *subdoctor grammatici esset*.<sup>46</sup> Августин далее говорит о том, что Небридий не был движим соображениями выгоды — напротив, он достиг бы большего на литературном поприще, но не пренебрег просьбой по долгу дружелюбия: *itaque Nebridium cupiditas commodorum eo traxit — maiora enim posset, si vellet, de litteris agere — sed officio benevolentiae petitionem nostram contemnere noluit, amicus dulcissimus et mitissimus.* И наконец, Августин с одобрением упоминает, что на новом поприще Небридий вел себя разумно и не соблазнялся суетно знакомствами со знаменитостями (*cavens innotescere personis secundum hoc saeculum maioribus*). Из этого текста видно, что хотя должность помощника грамматика не обещала больших доходов, она не была ничтожной, так

<sup>45</sup> *Confess.* 8.6.

<sup>46</sup> Heraeus, “Die Sprache”, 94.



Согласно Августину, положение *прóσχολο?* было более чем скромным и принять эту должность могла заставить только самая крайняя нужда:

*dicam quod fecerit pauperrimus homo, nobis apud Mediolanum constitutis; tam pauper, ut proscholus esset grammatici: sed plane Christianus, quamvis ille esset paganus grammaticus; melior ad velum, quam in cathedra.*<sup>42</sup>

“Я расскажу, что сделал беднейший человек в то время, когда я жил в Медиолане. Он был настолько беден, что работал как *proscholus* у учителя грамматики. Но он был поистине христианином, в то время как другой был языческим учителем грамматики, так что тот, кто у занавеси, был лучше того, кто был на кафедре”.

Реплика о *velum* (“занавесь”) становится понятной из другого текста Августина:

*at enim vela pendent liminibus grammaticarum scholarum, sed non illa magis honorem secreti quam tegimentum erroris significant.*<sup>43</sup>

“Над входом в школы грамматиков свисают полотнища, но это не знак тайны, внушающий уважение: это прикрытие заблуждения”.<sup>44</sup>

Из комбинации обоих текстов как будто бы очевидно, что *proscholus* выполнял обязанности не ассистента учителя, а скорее привратника.

Текст Авсония создает другое впечатление о профессиональной деятельности человека, занимающего эту должность. Авсоний начинает эпитафию Виктории, помощнику преподавателя или просхолу (*Victorio subdoctori sive proscholo*), следующим образом:

*Victori studiose, memor, celer, ignoratis  
adsidue in libris nec nisi operta legens ...*

<sup>42</sup>*Serm.* 178, с.7,8 (*PL* 38, 964).

<sup>43</sup>*Confess.* 1,13.22.

<sup>44</sup> Пер. М. Е. Сергеев; цитируется по: Аврелий Августин, *Исповедь* (М, 1991), 66.

других местах (но явно не в Милане при Августине, ср. выше) были совмещены и обычно исполнялись одним человеком.<sup>50</sup> Возможно, Викторий официально работал привратником, но при этом выполнял еще и обязанности ассистента учителя, и Авсоний отметил эту особенность, поставив на первое место более почетный титул, а затем указав официальный статус Виктория. Как бы то ни было, заглавие эпитафии Авсония не может служить надежным основанием для того, чтобы автоматически считать оба термина синонимами.

Вернемся теперь к афинской эпитафии. На нее иногда ссылаются как на свидетельство того, что в Афинах существовала еврейская школа. Швабе предположил, что это была греческая школа для еврейских детей.<sup>51</sup> Покойный *πρόσχολος*? был даже возведен в чин главы еврейской школы.<sup>52</sup> К последнему следует относиться как к недоразумению: даже если бы слово *πρόσχολος*? и использовалось всегда и везде как синоним *subdoctor*, то называть главу школы “ассистентом учителя” было бы, по меньшей мере, странно. Похоже, афинскую эпитафию вообще следует толковать с большей осторожностью. Она отнюдь не доказывает существования еврейской школы в Афинах: *πρόσχολος* из этой надписи вполне мог быть всего лишь скромным привратником в языческой греческой школе, как и тот нашедший кошелек и не позарившийся, несмотря на крайнюю нужду, на чужие деньги христианин, о котором с таким пафосом поведал своей пастве Августин.

#### 4. Коринф

Находка надписи из коринфской синагоги вызвала сенсацию среди специалистов по Новому Завету, поскольку некоторые эпиграфисты датировали ее первым веком, а это позволяло

<sup>50</sup>Здесь любопытную параллель может представить история английского слова *usher*. Первоначально оно имело значение “привратник” (*a doorkeeper*), но затем в некоторых контекстах стало использоваться в качестве уничижительного обозначения помощника учителя (*Oxford English Dictionary, s.v.*).

<sup>51</sup>Schwabe, *op. cit.*, 116.

<sup>52</sup>van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 97; ср. J. Robert, L. Robert, *BE* (1964), № 146.

что принять предложение Верекунда для молодого человека из хорошего общества не было зазорным. Сравнение с описанием *proscholus* из приведенной выше проповеди, из которого следует, что только крайняя бедность заставила человека занять столь ничтожное положение, показывает, что, по крайней мере, для *Августина* *proscholus* и *subdoctor* не были синонимами и означали разные должности и разное положение в социальной иерархии,

В греческом языке лат. *subdoctor* соответствует ὑποδιδάσκαλός. Этим словом называли помощника учителя хора,<sup>47</sup> однако оно встречается у Цицерона с более общим значением “помощник преподавателя”. Так, например, Цицерон предлагает этот пост в своей воображаемой школе риторики своему другу Папирию Пету: *sella tibi erit in ludo tamquam hypodidascalo proxima*.<sup>48</sup>

Единственным основанием для того, чтобы считать греч. *πρόσχολος* и лат. *subdoctor* синонимами, является упоминание в заглавии эпитафии Авсония, где оба слова соединены союзом *sive*. Однако помимо изначальной синонимичности слов для такого их соположения можно предложить и иные объяснения. Например, что Авсоний отметил в заглавии местную особенность: именно в Бордо оба термина стали использоваться как синонимы, вследствие того, скажем, что ассистент учителя располагался здесь обычно в *proscholion* и поэтому получил прозвище “привратник”. Постепенно греческое прозвище могло приобрести характер синонима для латинского названия должности, и оба слова стали взаимозаменяемыми.

Следует серьезно взвесить и иную возможность. Латинский союз *sive* совсем не обязательно подразумевает одинаковое значение соединяемых им слов: второе слово может уточнять первое, вводить более точное или другое равноценное выражение.<sup>49</sup> Таким образом, *proscholos* и *subdoctor* в заглавии эпитафии могут быть поняты как обозначение *разных* должностей. Возможно, Викторий занимал обе, или же вообще обязанности привратника и помощника учителя в Бордо, а быть может, и в

<sup>47</sup> Plato, *Ion* 536a.

*Ad jam*. IX. 18.4.

<sup>49</sup>См. примеры в *OLD*, s.v. 9 a, b, c.

Де Веле склоняется ко II—III в. по Р.Х.<sup>59</sup> Фениш думает, что надпись могла быть вырезана в IV в.<sup>60</sup>

Одна из наиболее важных проблем, связанных с надписью, — это значение слова Εβραῖοι,<sup>61</sup> которое стоит вместо гораздо более распространенного Ἰουδαῖοι. Оба термина, в принципе, взаимозаменяемы, и определить разницу между ними подчас довольно трудно. В общих чертах она состоит в следующем:<sup>62</sup>

(1) Термин Ἰουδαῖοι использовался для обозначения евреев, живших в древности, тогда как современные евреи именовались Εβραῖοι.<sup>63</sup> Такое разграничение характерно для Иосифа Флавия, который пользовался словом Εβραῖοι также при описании того, что было утрачено евреями диаспоры: язык, чеканка собственных денег и т.д.<sup>64</sup> Это слово могло также подчеркивать чистоту этнического происхождения.<sup>65</sup>

(2) Иногда, в отдельных контекстах Ἰουδαῖοι могло приобретать уничижительный оттенок, и в этих случаях Εβραῖοι становилось вежливым термином<sup>66</sup> — впрочем, этот оттенок не следует особенно акцентировать.

(3) Εβραῖοι могло использоваться как термин для евреев, говорящих на древнееврейском или арамейском языках, и противопоставляться евреям грекоязычным, которых называли Ἑλληνισταί.<sup>67</sup>

<sup>59</sup> *Studia Catholica* 4 (1928), 165, 170.

<sup>60</sup> V. P. Furnish, *II Corinthians* (Garden City, New York, 1984, The Anchor Bible), 21.

<sup>61</sup> Это слово иногда пишется со spiritus lenis, см. Bl.-Debr. 39,3; WH Intr.<sup>2</sup> § 408, MM).

<sup>62</sup> *TDNT* III, 367 сл. (K.G. Kuhn); N. de Lange, *Origen and the Jews* (Cambridge/London/New York/Melbourne, 1978, University of Cambridge, Oriental Publications, 25), 29 сл.

<sup>63</sup> Ср. Josephus, *AJ* 1.146; Tertullian, *Apol.* 18,6: Hebraei retro, qui nunc Iudaei.

<sup>64</sup> *AJ* 1.36, 146; 5.323; 9.20; 10,8; *BJ* 6.96 и т.д.

« Phil 3:5; 2 Cor 11:22.

<sup>66</sup> См., например, 4 Макк, *passim*.

<sup>67</sup> О термине Ἑλληνισταί см. *TDNT* III, 511 сл.; M. Hengel, *Between Jesus and Paul* (London, 1983), 1—11.

предположить, что она происходит из той самой синагоги, в которой проповедовал апостол Павел.<sup>53</sup> Надпись сохранилась на большой мраморной плите. Буквы неровные, качество работы резчика низкое. Надпись состоит из одной, не полностью сохранившейся строки: [Συνα]γωγη των Ἑβρ[αίων] — “Синагога евреев”. Первоначально мраморный блок, возможно, служил карнизом, затем был обтесан, сточен и, по-видимому, использован в качестве притолоки над дверным проемом в синагоге. Первый издатель надписи, Пауэлл,<sup>54</sup> учитывая место, где была найдена надпись, локализовал синагогу к востоку от дороги к Лехею (гавань Коринфа) и на расстоянии не более ста метров от пропилеев у входа на рыночную площадь. Пауэлл исходил из того, что величина камня (93 см х 42 см х 29 см) делала маловероятной возможность того, что он оказался далеко от того места, где исходно находился. Однако, как правильно заметил Микс, “сила, с которой камни разбивались и разбрасывались во время нападений герулов и готов на Коринф, делает утверждение Пауэлла, что камень был слишком велик для перемещения на большое расстояние, менее убедительным”.<sup>55</sup>

По поводу датировки надписи единодушия не существует. Дейссманн и Фрей помещали ее в промежуток от 100 г. до Р.Х. до 200 г. по Р.Х.<sup>56</sup> Бис считал, что она относится ко времени Павла.<sup>57</sup> Он полагал, что хотя синагога могла быть восстановлена позднее, она никогда не меняла своего первоначального местоположения. Меритт относит надпись к гораздо более позднему периоду, хотя признает, что синагога, в которой проповедовал Павел, должна была находиться где-то поблизости.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Ср., например, Deissmann, *Light*, 16, прим. 7: “Следует серьезно отнестись к возможности того, что здесь мы имеем дело с надписью над дверью синагоги, упомянутой в Деяниях XIII.4, в которой проповедовал Апостол Павел!”.

<sup>54</sup> “Greek Inscriptions from Corinth”, *AJA Second Series* 7 (1903), 60 сл., № 40.

<sup>55</sup> Meeks, *The First Urban Christians*, 49.

<sup>56</sup> Deissmann, *loc. cit.* \ *CU I*<sup>2</sup> 718.

<sup>57</sup> *IKorinthChr*, 6.

<sup>58</sup> *IKorinthMeritt*, 111.



кий.<sup>74</sup> Характерен пример с эпитафиями, принадлежавшими четырем поколениям одной и той же семьи: первое поколение использовало греческий и древнееврейский языки, третье и четвертое перешло на латинский и древнееврейский. Некоторые из греческих эпитафий были составлены людьми, которые явно думали уже по-латыни.<sup>75</sup> Из этого следует, что хотя язык эпитафий в тенденции отражал язык разговорный, в то же время имела место традиция использования определенного языка в эпитафиях, и поэтому существовал некоторый зазор между тем временем, когда определенный язык становился разговорным, и тем, когда он вытеснял устаревший разговорный язык на надгробных памятниках.

Г. Ла Пиана предложил следующее объяснение имени римской συναγωγή των Εβραίων,<sup>76</sup> принятое впоследствии Леоном.<sup>77</sup> Еврейская колония в Риме появилась еще до завоевания Помпеем Иудеи. Поначалу она была небольшой, и соответственно составляла только одну общину. В попытке обозначить себя и отделить от других этнических и религиозных групп она назвалась своим этническим именем, выбрав при этом вариант чуть более торжественный. Позже в Рим стало попадать все больше евреев, и они образовывали новые общины, выбирая для них подходящие имена, но первая сохраняла свое традиционное имя. Ла Пиана, ссылаясь на двуязычную арамео-греческую эпитафию дочери архонта синагоги, считает возможным, что эта римская синагога была в языковом отношении консер-

<sup>74</sup> См. очень подробное и полезное рассмотрение лингвистического аспекта еврейских надгробных надписей из Рима в Rutgers, *The Jews in Rome*, 176-201. Рутгере считает, что еврейская община в Риме находилась в процессе языкового изменения и намечает основные хронологические стадии этого процесса следующим образом: “Самые ранние надписи, поставленные членами еврейских общин в древнем Риме, делались по-гречески. Высокий процент в них латинских имен указывает, что на относительно ранней стадии начался процесс латинизации (конец II — III вв. по Р.Х.).... В течение IV в. римское влияние становится еще более ощутимым. В это время начинают появляться первые надписи на латинском языке” (с. 181).

<sup>75</sup>Noy, “The Jewish Communities of Leontopolis and \fenosa”, 175.

<sup>76</sup>La Píala, “Foreign Groups”, 356, прим. 26.

<sup>77</sup>Leon, *The Jews*, 149.

Последнее значение слова Εβραίοι делает необходимым взвесить возможность того, что язык коринфской синагоги был арамейским или древнееврейским. Существует четыре надписи из Рима<sup>68</sup> и одна из Делилера (около Филадельфии)<sup>69</sup>, в которых упоминаются синагоги τῶν Εβραίων. Среди римских надписей одна двуязычна (арамейский и греческий), три другие — греческие, надпись из Делилера — греческая с транскрибированным древнееврейским словом.<sup>70</sup> Принимая во внимание, что все три римские надписи — это эпитафии на надгробиях должностных лиц общин и членов их семей, то в случае, если бы язык общины был арамейским или древнееврейским, казалось бы, и эпитафии должны были быть сделаны на этих языках.<sup>71</sup> Римские эпитафии, таким образом, демонстрируют, что слово Εβραίοι в названии синагоги не коррелируется с древнееврейским/арамейским языком общины. Но можем ли мы по эпитафиям действительно судить о языке общины? Не могли греческий язык выполнять роль общепринятого для надгробных надписей языка безотносительно к тому, на каком языке говорили члены общины, к которой принадлежал усопший, как это полагает, например, Момильяно?<sup>72</sup> Против такой роли греческого языка говорит высокая пропорция в Риме латинских эпитафий и языковое смешение во многих из них (латинские слова греческими буквами и наоборот, соединение латинского и греческого в одной и той же надписи).<sup>73</sup> Анализируя лингвистический материал из еврейских катакомб в Венозе, Ной заметил, что латинские надписи, как правило, являются более поздними, нежели греческие, и что, в конечном итоге, латинский язык вытесняет на надгробиях гречес-

<sup>68</sup> *CIL*<sup>2</sup> 291, 317, 510, 535 = Noy, *JLWE*2, 33, 2, 578, 579.

<sup>69</sup> *CIL* 754 = Lifshitz, *DF*28.

<sup>70</sup> См. подробнее с. 105 слл.

<sup>71</sup> Ср. Leon, *The Jews*, 156; de Lange, *Origen*, 30.

<sup>72</sup> А. Momigliano, “I nomi delle prime ‘synagoghe’ romane e la condizione giuridica delle comunità in Roma sotto Augusto”, *Rassegna Mensile di Israel* 6 (1931—1932), 291; ср. также Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 133.

<sup>73</sup> К распределению языков в римских еврейских надписях ср. Noy, *JLWE*2, Index, 513 сл.

λος"] и ἀρχ[ισυνάγωγ]ος\*.<sup>85</sup> После последнего издатели восстанавливают της\* συνάγωγης" Корίνθου?]. Восстановление надписи, учитывая, что от нее сохранилась лишь незначительная часть, ненадежно,<sup>86</sup> последнее же слово просто невозможно: название города обычно не входило в название общины, кроме того, в Коринфе римского времени, учитывая его размеры, явно должно было быть несколько синагог, а не одна, как подразумевает такое восстановление.<sup>87</sup>

<sup>85</sup>Первый означает, по-видимому, наставника детей (ср. *CIV* 333 = Noü, *JWE* 2, 68), о втором см. в деталях с. 308 сл.

<sup>86</sup> Ср. примеры восстановления слова, начинающегося с ἀρχ-, приведенные в *NewDocs*, 4, 214, № 113. с целью показать произвольность восстановления надписи.

<sup>87</sup> *NewDocs*, 4, 213 сл., N9 113.



вативна. Однако учитывая, что две другие известные эпитафии из той же общины написаны по-гречески, похоже, консервативные тенденции в языке весьма успешно преодолевались.

Хенгель считает, что коринфская община могла отпочковаться от римской συναγωγή των Εβραίων и сохранить название общины материнской.<sup>78</sup> В принципе, этого нельзя исключить, хотя такое объяснение не обязательно. Для любой единственной в городе (по крайней мере, в течение какого-то времени) общины естественным будет взять для себя этническое имя, и название коринфской общины может быть следствием того, что она была в Коринфе первой.<sup>79</sup> Вполне возможно, что форма συναγωγή των 'Εβραίων действительно подразумевала, что языком общины был арамейский (или древнееврейский как язык синагогальной службы), но даже если это было так, то скорее всего он позднее был сменен греческим.

Помимо этой в Коринфе были найдены еще восемь еврейских надписей. Пять из них состоят из таких небольших фрагментов, что текст восстановлению не поддается. Даты их неизвестны, упомянувший их издатель полагает, что они были на древнееврейском языке.<sup>80</sup> Около театра была найдена мраморная доска с иудейскими символами (менора, лулаб, этрог).<sup>81</sup> В восточной части театра были обнаружены также две части мраморной плиты с возможно еврейской надписью (в ней упоминается имя Сара, что вкупе с найденной в том же районе плитой с иудейской символикой и послужило основанием для такого толкования), датирующейся последней четвертью III в. по Р.Х.<sup>82</sup>

Две оставшиеся надписи более интересны. В одной из них в четвертой строке стоит слово *miskab* (гробница), написанное по-древнееврейски.<sup>83</sup> Вторая<sup>84</sup> содержит два титула: διδάσ[κα-

<sup>78</sup>Hengel, "Proseuche und Synagogue", 183.

<sup>79</sup>Ср. Meeks, *The First Urban Christians*, 213, прим. 276.

<sup>80</sup>Список надписей дан в *IKorinthKent*, с. 214.

<sup>81</sup>*CIP*, *Prolegomenon*, с. 86.

<sup>82</sup>*C//P*, *Prolegomenon*, 718a — *IKorinthKent* 8.3 (1966) 304.

<sup>83</sup>D. I. Pallas, S. P. Dantes, *Αρχαιολογικόν Ἐφῆμερις* 580, (1977) - сл. № 29; *SEG*, XXIX (1982), 309; J. Robert, L. Robert, *AE* (1980), 230.

<sup>84</sup>D. I. Pallas, S. P. Dantes, *Ἀρχαιολογικόν Ἐφῆμερις*, 81—82, № 30; *SEG*, XXIX, 300.

римского имени и благородными установлениями римских предков. Тон, каким Цицерон говорит о евреях, послужил основанием для некоторых ученых заподозрить знаменитого оратора в антисемитизме. Его антиеврейские чувства, впрочем, не стоит преувеличивать. Инвектива против евреев в значительной степени объясняется стандартным приемом риторики его времени: для дискриминации личности представителя противной стороны очернять нацию, к которой он принадлежит. Цицерон сам признавал, что существует разница между его подлинными взглядами и теми, которые он высказывает во время судебных заседаний.<sup>5</sup> Таким образом, “мы можем уверенно утверждать только то, что Цицерон пытался вызвать негативные чувства по отношению к евреям у присяжных с целью повлиять на их решение в деле против Флакка”.<sup>6</sup> Но при всех ее риторических фигурах и преувеличениях,<sup>7</sup> речь Цицерона содержит очень ценную информацию. Филон утверждал, что большинство евреев, живших в Риме во время Августа, были вольноотпущенниками, которых Помпей привез сюда в качестве военнопленных.<sup>8</sup> Из речи Цицерона, однако, видно, что иудейская община существовала в Риме еще до появления пленников Помпея и что в 59 г. до Р. Х. в Риме уже было вполне заметное еврейское население.<sup>9</sup> В противном случае невозможно понять, зачем Цицерон, обращаясь к Лелию, предъявившему Флакку обвинение от имени провинциальных городов, говорит о социальной сплоченности евреев и о том давлении, которое они пытались оказывать на окружающих для достижения своих целей<sup>10</sup>.

<sup>5</sup>Cicero, *Pro Cluentio*, 139.

<sup>6</sup>Marshall, “Flaccus”, 141 сл. См. обсуждение проблемы антисемитизма Цицерона Штерном (*GLAJJ* 1, 194 сл. и прим. 4 с библиографией по теме); см. также Leon, *The Jews*, 7 сл.; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 287 сл.

<sup>7</sup> Так, Цицерон сообщает суду, что из-за того, что он боится евреев, которые пришли поддержать его противников, ему приходится понижать голос, чтобы его слышали только судьи (*Pro Flacco*, 28.66).

<sup>8</sup>Philo, *Legatio*, 155.

<sup>9</sup> Возможность серьезного политического влияния евреев в Риме в этот период, как считает Леон (Leon, *The Jews*, 8), маловероятна.

<sup>10</sup>*Pro Flacco*, 28.66 (*GLAJJ* 1, № 68); см. с. 60.

## Глава 10

# РИМ

О еврейской общине в Риме у нас имеется несопоставимо больше литературных и эпиграфических свидетельств, чем о какой-либо другой общине диаспоры.<sup>1</sup> Поселились евреи в Риме относительно поздно. Парадоксальным образом, самая ранняя дата из истории евреев в Риме — это дата не их появления, а их изгнания — по сообщению Валерия Максима, в 139 г. до Р.Х. евреи были изгнаны из Рима. Одни ставят эту информацию под сомнение или вообще считают ее апокрифической,<sup>2</sup> другие видят в ней доказательство активной миссионерской деятельности иудеев в Риме едва ли не с момента своего появления в нем.<sup>3</sup>

### 1. Литературные свидетельства

#### *VI. Время поздней республики и ранней империи*

Первые абсолютно надежные сведения о евреях в Риме дает Цицерон в своей речи “В защиту Флакка”.<sup>4</sup> О евреях он отзывался пренебрежительно. Их религия — это “варварское суеверие” (*baibara superstitio*), несовместимое с достоинством

<sup>1</sup>Литература о евреях в Риме огромна. См. библиографию в Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 73 сл., прим. 75; к ней следует добавить Smallwood, *The Jews*, 201—219; Noy, *JWE* 2 (с библиографией на с. 550—562); Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 282—319; Rutgers, *The Jews in Rome*; *id. The Hidden Heritage*, 45—72.

<sup>2</sup>См., например, S. Alessandri, “La presunta cacciata dei Giudei da Roma nel 130 a. Cr.”, *Studi Class. e Orient.* 17 (1968), 187—198.

<sup>3</sup>См. В подробностях выше с. 63 слл.

<sup>4</sup>*Pro Flacco*, 28.66-69 = Stem, *GLAJL*, № 68.

евреи видели в Юлии Цезаре своего защитника и дорожили его благорасположением, видно по тому, с каким отчаянием они, по свидетельству Светония (“Юлий”, 84.5), оплакивали его гибель:

“Среди этой безмерной всеобщей скорби множество иноземцев то тут, то там оплакивали убитого каждый на свой лад, особенно иудеи, которые и потом еще много ночей собирались на пепелище”.

(Перевод М. Л. Гаспарова)

Август продолжил по отношению к евреям политику Цезаря. Когда он подтвердил запрещение коллегий, евреи опять под запрет не попали, и их право собираться было подтверждено.<sup>15</sup> Август даже гарантировал дополнительные права тем евреям, которые обладали римским гражданством и в силу этого имели право на ежемесячные раздачи. Если раздача происходила в субботу, то евреям было разрешено получить свою долю на следующий день.<sup>16</sup> В благодарность за покровитель-

ние евреев прямо не оговаривалось. В отличие от запрета 64 г., который, по-видимому, затрагивал только Рим, тот, который имел место при Цезаре, распространялся на всю территорию империи (Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 134; ср. также выше с. 252, прим. 47). Слингерленд, вообще крайне скептически относящийся к подборке римских документов о привилегиях евреев у Иосифа Флавия, делает особый акцент на противоречии между сообщениями Иосифа Флавия (исключение было сделано Цезарем лишь для евреев) и Светония (под запрет не попали все древние — римские, как подчеркивает Слингерленд, коллегии) и приходит к заключению о невозможности делать какие-либо исторические выводы, опирающиеся на это сообщение Иосифа Флавия (Slingerland, *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome* (Atlanta, 1997), 46 сл.). Однако из текста Светония не обязательно следует, что исключение было сделано только для собственно римских древнейших коллегий. Кроме того, Слингерленд не учитывает того, что запрет на собрания евреев, в силу специфики их религиозной организации, означал бы по существу запрет практики иудаизма вообще.

<sup>15</sup>Philo, *Legatio* 157; Suetonius, *Augustus* 32.1; ср. Josephus, *AJ* 16.162—165.

<sup>16</sup>Philo, *Legatio* 158.

Появление рабов, привезенных Помпеем, существенно увеличило еврейское население Рима. Но что еще важнее, оно постепенно изменило его социальный статус: поскольку все рабы, освобожденные с соблюдением положенных формальностей,<sup>11</sup> получали римское гражданство, то нет сомнения, что, по крайней мере, часть евреев в Риме гражданство получила.

Важную роль для укрепления позиции евреев в Риме сыграло благосклонное отношение к ним Юлия Цезаря, который издал серию декретов, гарантировавших им важные привилегии в ряде городов Малой Азии. Прежде всего евреям была гарантирована свобода вероисповедания.<sup>12</sup> В одном из декретов, адресованных жителям Пария (или Пароса)<sup>13</sup>, упоминается, что в постановлении, запрещающем коллегии в Риме, для иудеев было сделано исключение: им было разрешено собираться в соответствии с их установлениями, собирать денежные пожертвования, устраивать совместные трапезы — короче, выполнять все требования иудейского закона.<sup>14</sup> То, что

<sup>11</sup> Неформальные манумиссии давали вольноотпущеннику правовое положение иностранца (*conditio peregrina*), но после того, как вошел в силу закон *Lex Junia* (в 25, 17 или 19 г. по Р.Х.), они получали особый статус (*Latinitas Juniana*), близкий тому, который получали жители латинских колоний. Обладавший таким статусом мог со временем получить полноценное римское гражданство (см. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 131 сл.).

<sup>12</sup> Josephus, *AJ* 14.185—216. Благосклонность Цезаря в определенной степени была вызвана тем, что иудейские власти поддерживали его во время войны с Помпеем. В том, что Цезарь озаботился проблемой еврейских привилегий, важная роль принадлежала Гиркану II; см. Leon, *The Jews*, 9 сл.; Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 135; Rajak, “Was There a Roman Charter?”, 110.

<sup>13</sup> В тексте — Παριανών (т.е. речь идет о городе Парии, который находился на побережье Троады); Шюрер предложил конъектуру Παρίων, полагая, что декрет адресован жителям острова Парос, который находился поблизости от Делоса, упомянутого в следующей фразе.

<sup>14</sup> Josephus, *AJ* 14.213—216. Ср. Suetonius, *Julius* 42.3: *cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit* — ‘Он распустил все коллегии, за исключением самых древних’. В первом запрете коллегий, который был сделан в 64 г. до Р.Х. и возобновлен в 58 г. до Р.Х., особое положе-



издал эдикт, согласно которому евреям, живущим на территории всей империи, были гарантированы религиозные права и особые привилегии.<sup>21</sup> Во-вторых, Клавдий изгнал евреев из Рима. Последнее событие Дион Кассий, который говорит, впрочем, не об изгнании, а о запрещении собраний, датирует 41 г. по Р.Х., т.е. первым годом правления Клавдия.<sup>22</sup> Издание толерантных эдиктов, на первый взгляд, плохо согласуется с действиями, направленными против евреев в Риме (будь то изгнание, будь то запрет собираться), и попытка разрешить это противоречие породила теорию о двух периодах в отношении императора к евреям: благожелательный в начале правления (под влиянием своего друга Агриппы I), Клавдий позднее меняет свою позицию по “еврейскому вопросу” и после 44 г. (когда смерть Агриппы оставила евреев без их самого влиятельного ходатая) приступает к реализации враждебных мер против них.<sup>23</sup> В подтверждение обычно приводят свидетельство христианского историка Павла Орозия, который со ссылкой на Иосифа Флавия датирует изгнание евреев из Рима девятым годом правления Клавдия.<sup>24</sup> Однако в сочинениях Иосифа Флавия подобного сообщения нет, и откуда Орозий взял свою дату, неизвестно.<sup>25</sup> Тацит, чей рассказ о событиях 49 г. сохранился

<sup>21</sup> См. выше, с. 248.

<sup>22</sup> Dio Cassius 60.6.6.

<sup>23</sup> См., например, Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,177, прим. 9t “Сомнительно, чтобы неблагоприятный для евреев эдикт был издан в ранние годы правления Клавдия, поскольку именно тогда им был издан другой эдикт — толерантный по отношению к евреям”, см. список сторонников теории двух периодов в D.Slingerland, “Suetonius *Claudius* 25.4 and the Account in Cassius Dio”, *JQR* 79:4 (1989), 308.

<sup>24</sup> Paulus Orosius, *Hist. adv. paganos* 7.6.15—16. Сочинение Орозия “История против язычников” было написано по просьбе Августина в 417—418 гг. Дата Орозия получила широкое распространение, хотя С. Бенко, пожалуй, все-таки несколько преувеличивает, когда пишет, что 49 г. “сейчас является общепризнанной датой эдикта” (S. Benko, “The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus”, *TZ* 25 (1969), 408).

<sup>25</sup> Орозий использовал большое количество источников при написании своего сочинения, но Иосифа Флавия он знает по “Хронике” Евсевия, где такого сообщения нет. См. Slingerland, *Claudian Policy-making*, 124: “‘Index scriptorum quibus Orosius usus est’ Цангемейстера

ство Августа евреи называли в его честь одну из римских синагог: συναγωγή αὐγουσθησίων.<sup>17</sup>

При Тиберии жизнь евреев была уже не столь безоблачна.<sup>18</sup> В 19 г. по Р.Х. они были изгнаны из Рима.<sup>19</sup> Но судя по всему части общины удалось остаться в Риме, а многим из депортированных через некоторое время вернуться обратно, поскольку к 40-м гг. I в. количество евреев в Риме опять становится весьма значительным. По свидетельству Филона, после гибели в октябре 31 г. Сеяна, который “хотел полностью уничтожить еврейский народ”, права евреев были восстановлены.<sup>20</sup>

Во время короткого правления Калигулы реальный статус евреев в Риме, насколько известно, изменен не был. Однако эксцентричное поведение императора, его грубые шутки над еврейскими послами, прибывшими в Рим из Александрии, чтобы принести императору жалобу по поводу происшедшего там погрома, и его открытая враждебность по отношению к ним, наконец, планы установить свою статую в Иерусалимском Храме — все это не могло не напугать еврейскую общину. Но серьезные неприятности связаны с началом следующего правления.

## 1.2. Время принципатов Клавдия и Нерона

Во время принципата Клавдия произошло два важных события, касающихся положения евреев в империи и в самом Риме. Во-первых, при начале своего правления император

<sup>17</sup> С/Л<sup>2</sup> 284, 301, 338, 368, 416, 496 = Noy, *JWE2*, 547, 96, 169, 189, 194, 542. По поводу названия синагоги Ной замечает, что, в принципе, эпонимом мог быть любой носитель титула “Август”, но что практически ни у кого из императоров I—II вв. по Р.Х. не было столь хороших отношений с евреями (*JWE2*, 79, № 96).

<sup>18</sup> Попытка Слингерленда пересмотреть устоявшуюся точку зрения на вполне доброжелательное отношение первых римских принцев к евреям (Slingerland, *Claudian Policymaking*, 39-64), на мой взгляд, недостаточно обоснована.

<sup>19</sup> См. подробно выше, с. 66 слл.

<sup>20</sup> *Legatio*, 160-161. Об антиеврейской политике Сеяна нам известно только из Филона, поскольку Евсевий в своей “Церковной истории” (11,5.7) опирается на Филона, не привлекая дополнительных источников; см. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 201 сл.

дия александрийцам, сохранившемся на папирусе и впервые опубликованном в 1924 г.<sup>27</sup> Этот документ был ответом Клавдия на поздравления александрийского посольства, прибывшего в Рим приветствовать нового императора, а заодно и пожаловаться ему на александрийских евреев. Последняя часть письма посвящена еврейско-греческим взаимоотношениям и правам еврейской общины в Александрии. Письмо отличается от эдиктов резкостью тона, но, даже не учитывая того, что Иосиф Флавий, в принципе, был способен процитировать эдикты в тенденциозно отредактированном виде, разницу в тоне можно объяснить соблюдением определенных дипломатических норм при написании эдиктов. Важно другое. Сопоставление трех документов выявляет общую для них черту: во всех текстах звучит предупреждение евреям о том, чтобы они вели себя разумно, если они и впредь хотят рассчитывать на императорскую гарантию своих привилегий. В письме это сформулировано очень жестко, Клавдий приказывает евреям не претендовать на большее, чем они имели прежде,<sup>28</sup> а в конце прямо угрожает серьезными карами, буде они не прислушаются к его требованиям: *πάντα τρόπον αὐτοῦ? ἐπεξελεύσομαι καθάπερ κοινὴν τεῖνα τη? οἰκουμένην? νόσον ἐξεγείροντα?*<sup>29</sup> В эдикте, адресованном александрийцам, Клавдий требует, чтобы обе конфликтующие стороны приняли все меры, чтобы впредь беспорядков больше не было. В общем эдикте сказано: «евреям

<sup>27</sup> *P.Lond. 1912* (H.I. Bell. *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy. Illustrated by Texts from Greek Papyri* (Oxford, 1924), 23 сл., plate 1), см. также текст и комментарий в *СРЛ*, № 153.

<sup>28</sup> Это несколько неопределенное выражение Клавдия можно интерпретировать по-разному, поскольку действительный *status quo* иудейской общины не вполне ясен, в частности мы не знаем, обладали ли александрийские евреи или какая-нибудь их часть александрийским гражданством. См. дискуссию о правовом статусе александрийских евреев в *LCL ad loc.* (Feldman) и у Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 60—71.

<sup>19</sup> Де Санктис и Рейнак независимо друг от друга предложили отнести слова *κοινὴν τεῖνα τη? οἰκουμένην? νόσον* к христианам. Хотя это толкование было принято некоторыми учеными (среди них Кюмон и Грегуар), большинство его справедливо отвергло. См. комментарий в *СРЛ*, 53 сл.



(хотя и не в полном объеме), в то время как о событиях 41 г. утрачен, ничего не знает об изгнании 49 г. То же относится и к Диону Кассию —■ впрочем, с другой стороны, этот аргумент отчасти ослабляется тем, что историческое сочинение последнего для 47—54 гг. сохранилось только в экспертах. Но прежде чем преступить к обсуждению реальных противоречий в сохранившихся источниках, необходимо элиминировать противоречие кажущееся: между эдиктом Клавдия в пользу евреев и его антиеврейской акцией. Это важно в связи с тем, что на несовместимость этих поступков Клавдия часто ссылаются как на обоснование необходимости принять для изгнания евреев из Рима более позднюю дату Орозия.

В 41 г. из канцелярии Клавдия вышла серия документов, касающихся евреев. К ней, помимо общего эдикта, упомянутого выше, относится еще один, устанавливающий права евреев в Александрии.<sup>26</sup> Кроме того, мы располагаем письмом Клав-

упоминает только две других ссылки на Иосифа. В 7.9.3 содержится информация о нем, но она заимствована из Светония. Еще более показательным, что 7.9.7 содержит эксцерпт из еврейского историка, извлеченный из латинского перевода ‘Хроники’ Евсевия в переводе Иеронима”. См. также Riesner, *Die Frühzeit*, 164. Мнения исследователей об Орозии как историке и о его использовании источников разнятся. Одни упрекают его в небрежности, другие считают, что он работал с источниками весьма тщательно. Риснер полагает, что Орозий среди древних историков должен котироваться очень высоко (Riesner, *Die Frühzeit*, 160). Слингерленд уверен, что ссылку на Иосифа Флавия Орозий выдумал, преследуя апологетическую цель: показать, что наказание евреев было справедливым возмездием за их поведение по отношению к Христу и христианам (Slingerland, *Claudian Policymaking*, 125 сл.). Гарнак предположил, что и дату, и ссылку на Иосифа Орозий почерпнул из традиции, и в качестве источника предложил Юлия Африкана (A. von Harnack, “Chronologische Berechnung des ‘Tags von Damaskus’”, *SPAW Phil.-hist. Klasse* (1912) 674 сл.). Людемманн отметил (на мой взгляд справедливо), что, приняв гипотезу Гарнака, мы просто перемещаем проблему с одного места на другое и ничего при этом не выигрываем, с точки зрения надежности указанной даты (G. Lüdemann, *Paul Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, англ. пер. (Philadelphia and London, 1984), 164). Гипотеза Гарнака получила развитие в работе Риснера, который не исключает того, что в конечном счете информация восходит к Гегесиппу (Riesner, *Die Frühzeit*, 164 сл.).

<sup>26</sup> Josephus, *AJ* 19. 280—286.

Теперь посмотрим поближе на свидетельства наших источников об антиеврейских акциях Клавдия. Согласно Светонию, Клавдий изгнал из Рима евреев, постоянно волнуемых Хрестом:

*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.*<sup>33</sup>

Светоний не дает даты для этого события.

Дион Кассий сообщает следующее:

Τού? τε Ἰουδαίου? πλεονάσαντα? αὐθι?, ὥστε χαλεπώ? &v ανευ ταραχή? υπό του δχλου σφών τη? πόλεω? ειρχθηναι, οὐκ ἐξήλασε μεν, τφ δε δή πατρίω βίω χρωμένου? ἐκέλευσε μή συναθροίζεσθαι.<sup>34</sup>

“Евреев же, которых снова стало так много, что их было бы трудно, не вызвав беспорядков из-за большого их числа, удалить из города, не изгнал, но приказал им, [разрешив] следовать отеческому образу жизни, не собираться вместе”.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> *Claudius* 25.4. Текст Светония можно интерпретировать двояким образом: речь идет или об изгнании только тех, кто участвовал в волнениях, или об изгнании всей общины, см., например, перевод в *LCL* (J.C. Rolfe): “Since the Jews constantly made disturbances at the instigation of Chrestus, he expelled them from Rome”. Слингерленд предлагает принципиально иное понимание фразы: Chrestus being the cause, Claudius expelled from Rome the continuously rebelling Jews (Slingerland, *Claudian Policymaking*, 167), т.е. он связывает *ablativus absolutus* ‘*impulsore Chresto*’ не с *tumultuantes*, а с *expulit*. Он считает, что Хрест был не евреем-бунтовщиком, а одним из хорошо известных читателям Светония рабов или вольноотпущенников Клавдия, который подталкивал императора к принятию мер против постоянно инициировавших беспорядки евреев. В соответствии с этой интерпретацией характеристика поведения евреев в Риме, на которую повлияли события Иудейской войны, лежит целиком на совести Светония и отражает негативное отношение писателя к евреям. Это построение Слингерленда, на мой взгляд, критики не выдерживает, хотя бы потому, что порядок слов во фразе Светония требует связывать *impulsore Chresto* с причастием, а не с глаголом.

<sup>34</sup> Dio Cassius, *Hist. Rom.* 60.6.6.

<sup>35</sup> Вотерман предлагает иное понимание текста Диона Кассия: Клавдий *приказал* (а не просто разрешил) евреям жить в соответствии с отеческими установлениями. Клавдий, по ее мнению говорит: “Следуйте традициям отцов и не придумывайте ничего нового”.

я повелеваю пользоваться моим человеколюбием с разумом и не насмехаться над богопочитанием других народов, а соблюдать свои собственные законы».

Эти три текста показывают, что Клавдий по отношению к евреям действовал как трезвый государственный деятель.<sup>30</sup> С одной стороны, он стремился восстановить здоровые традиции политики Августа,<sup>31</sup> включавшей в себя терпимость по отношению к иудейским общинам с их традиционными особыми правами, а с другой, заботился о поддержании порядка в империи и корректировал свои действия в зависимости от обстоятельств. Лишение евреев их привилегий было чревато нарушением мира и порядка в империи. Однако демонстрация поддержки только одной из сторон в конфликте между греческой и еврейской общинами в Александрии (как могло быть понято безоговорочное подтверждение еврейских привилегий) вызвала бы недовольство остальных подданных императора. Толерантные эдикты Клавдия говорят не о его особо сердечном отношении к евреям,<sup>32</sup> а о точном политическом расчете и умении найти баланс в непростой ситуации.

<sup>30</sup> Публикация письма Клавдия к александрийцам сыграла едва ли не решающую роль в изменении в глазах многих ученых традиционного, восходящего к античной сенаторской традиции представления о Клавдии как о поверхностном, вялом и неумном правителе (С/ВП, 38).

<sup>31</sup> О религиозной политике Клавдия см. А. Momigliano, *Claudius the Emperor and His Achievement*, англ. пер. (Cambridge, 1961), 20—38; Y M. Scramuzza, *The Emperor Claudius* (Cambridge, Mass, 1940), 145—156; ср. также B. Levick, *Claudius* (London, 1990), 87.

<sup>32</sup> Некоторые ученые полагают, что близкие отношения Клавдия и Агриппы должны были бы воспрепятствовать каким-либо действиям Клавдия против евреев в Риме. Действительно, почти все римские документы в пользу евреев были результатом личных контактов, но это отнюдь не означает, что римляне готовы были пожертвовать интересами государства ради дружеских отношений, см. D. Slingerland, “Suetonius *Claudius* 25.4”, 313, который напоминает нам, что, несмотря на близкую дружбу, Клавдий заставил Агриппу прекратить укрепление стен Иерусалима. Слингерланд совершенно справедливо замечает, что “дружба императора с отдельными представителями еврейской аристократии — это одно, а обращение с еврейским народом — совершенно иное”.

ев из Рима, на первый взгляд, следует датировать самым концом 40-х годов. С другой стороны, в тексте Луки прямо не сказано, что Аквила и Присцилла прибыли в Коринф непосредственно из Рима. Они ведь вполне могли провести некоторое время после изгнания в каком-либо ином месте — “Италия” Луки может означать как Рим, так и любой другой итальянский город. Таким образом, сообщение Луки и традиционная хронология жизни Павла не могут служить основанием для отвержения ранней даты изгнания.<sup>39</sup>

Свидетельство Орозия выглядит следующим образом:

Anno eiusdem nono expulsos per Claudium urbe Iudaeos Iosephus refert, sed me magis Suetonius movet, qui ait hoc modo: Claudius Iudaeos impulsore Christo (sic!) adsidue tumultuantes Roma expulit; quod, utrum contra Christum tumultuantes Iudaeos coerceri et conprimi iusserit, an etiam Christianos simul velut cognatae religionis homines voluerit expelli, nequam discernitur.<sup>40</sup>

“Иосиф сообщает, что в девятый год того же правления евреи были изгнаны из города Клавдием. Но на меня большее впечатление производит сообщение Светония, который говорит следующее: ‘Клавдий изгнал из Рима евреев, постоянно волнуемых Христом.’ Однако невозможно определить, приказал ли он наказать и подавить только евреев, выступающих против Христа, или одновременно хотел изгнать христиан как людей родственной религии”.

Помимо прямых, имеется еще ряд косвенных (или интерпретируемых как косвенные) свидетельств об антииудейской акции Клавдия. Наибольший интерес представляет пассаж в «Посольстве к Гаю» Филона Александрийского, написанном в самом начале principatus Клавдия. Филон, обсуждая доброжелательную политику Августа по отношению к евреям, вдруг несколько неожиданно замечает о том, что тот не изгонял евреев из Рима и не запрещал им собираться для обсуждения Закона. В контексте перечисления добрых деяний Августа эти заяв-

<sup>39</sup> Leon, *The Jews*, 25; Stem, “The Jewish Diaspora”, 182.

<sup>40</sup> *Adv. paganos* 7.6.15.

Дион также прямо не называет даты акции Клавдия. Однако начиная с 60.3.2, его повествование ведется в хронологическом порядке. Он сообщает о смерти убийц Гая (60.3.4), об отмене некоторых его декретов и о последовавшем в тот же год обручении дочери Луция Юния Силана. Вскоре после этого Дион и приводит сообщение об антиеврейских действиях Клавдия. Затем он упоминает о том, что Клавдий расширил владения Агриппы I, что Иосиф Флавий, независимый источник, датирует 41 г.<sup>36</sup> После этого следуют еще две хронологические отсылки: «тогда» (60.8.4) и «в этот год» (60.8.7), после чего Дион заканчивает изложение событий 41 г. и начинает рассказ о дальнейшем словами «на следующий год». Это позволяет заключить с большой долей уверенности, что Дион датирует антиеврейские действия Клавдия 41 годом.<sup>37</sup>

В Деяниях Апостолов 18:2 Лука рассказывает, что в Коринфе Павел встретил семейную еврейскую пару, которая была вынуждена покинуть Рим из-за указа Клавдия:

καὶ εὐρών τινα Ἰουδαίου ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικόν τῷ γένει προφάτῳ? ἐλήλυθόντα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, δια τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντα? τοῦ? Ἰουδαίου? ἀπὸ τῆ? Ῥώμῃ?.

Даты Лука не приводит, однако поскольку Аквила и Присцилла прибыли в Коринф лишь незадолго до Павла, а тот в соответствии с общепризнанной хронологией его жизни появился в Коринфе в 51 г.,<sup>38</sup> то упомянутое Лукой изгнание евре-

Такое требование, полагает Вотерман, было вызвано появлением в Риме христианских проповедников и начавшимся брожением в еврейской среде (H. Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Stuttgart, 1996, Hermes Einzelschriften, 1), 126 сл.). Такая интерпретация, однако, усиливает противоречия в тексте Диона Кассия, так как традиционный образ жизни иудеев включает в себя необходимость “собираться вместе”. См. критические замечания по поводу гипотезы Вотерман в Rutgers, *The Hidden Heritage*, 195 сл.

<sup>36</sup> *AJ* 19.274-277.

<sup>37</sup> Slingerland, “Suetonius Claudius 25.4”, 307 сл.

<sup>38</sup> См., впрочем, Lüdemann, *Paul*, 170—175, который отстаивает иную хронологию жизни Павла и считает, что первый раз тот останавливался в Коринфе в 41/42 г.



зания о Елене и об обретении креста не ранее конца IV — начала V в. и воспринявшая традицию об изгнании евреев из Рима при Клавдии из Деяний Апостолов или из Евсевия, никакой ценности для решения вопроса об антиеврейской акции Клавдия не представляет.<sup>48</sup>

Итак, все эти противоречивые свидетельства, породившие огромное количество ученой литературы, ставят перед нами вопросы, которые можно сформулировать следующим образом:

1) имело ли место изгнание евреев из Рима при Клавдии (Светоний, Деяния Апостолов, Орозий) или же Клавдий запретил евреям собираться в синагогах (Дион Кассий);

2) если изгнание действительно имело место, то все ли евреи были изгнаны из Рима (Деяния) или только те, кто участвовал в беспорядках (возможное толкование Светония);

3) сколько антиеврейских акций совершил Клавдий — две (запрет на собрания и изгнание из Рима) или одну (тогда наши источники по-разному описывают одно событие);

4) когда произошло это событие (события);

5) означает ли, что упоминание Chrestus в тексте Светония свидетельствует о появлении христианских миссионеров в Риме и об их проповеди в синагогах, вызвавших волнения в иудейской общине, или же речь идет о некоем неизвестном еврейском бунтовщике, носившем имя Хрест.

Учитывая противоречия в наших источниках, не приходится удивляться имеющемуся разнообразию ответов на перечисленные вопросы. Баркли в своем обзоре с полным основанием свел решения первых четырех из них к двум вариантам. Один состоит в том, чтобы принять за чистую монету сообщения всех четырех прямых источников и считать, что во время правления Клавдия произошло два события, связанных с ограничением прав евреев. Другой в том, чтобы считать, что все источники, хотя противоречиво и путано, сообщают об одном событии. Сам Баркли склоняется к первому решению и считает, что

<sup>48</sup> См. подробнее о легенде о Протонике Е.Н. Мещерская, *Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник* (М, 1984), 44—48 и особ. с. 45, прим. 11, где появление имени Клавдия в качестве заступника христиан объясняется антииудаизмом христиан IV в., видевших в изгнании из Рима месть за непризнание Христа.

ления производят по меньшей мере странное впечатление, но становятся осмысленными, если подобные акции при Клавдии имели место (или если до Филона дошли слухи о том, что они возможны), и Филон, ссылаясь на поведение Августа, служившего для Клавдия образцом, в прикровенной и не задевающей императора форме выражал свой протест.<sup>41</sup>

Резкая фраза в письме Клавдия к александрийцам о том, что евреи несут заразу всему миру, также может быть понята как отголосок недовольства Клавдия евреями в Риме.

В схолиях к Ювеналу 4.117,<sup>42</sup> написанных ок. 400 г. по Р.Х., упоминаются евреи, поселившиеся в Ариции после изгнания из Рима. Момильяно связывает это сообщение с изгнанием 19 г. при Тиберии,<sup>43</sup> а Жюстер<sup>44</sup> и Шюрер<sup>45</sup> с изгнанием во время принципата Клавдия; обе интерпретации равно возможны, ни одна не имеет дополнительных подтверждений.<sup>46</sup>

И наконец, Г. Ховард привлек внимание к легенде о Протонике, входящей в состав сирийского христианского сочинения «Учение Аддая», в которой он находит отражение столкновений иудеев и христиан при Клавдии.<sup>47</sup> Согласно легенде, Протоника, христианская прозелитка и жена Клавдия, совершает паломничество в Иерусалим, где она восстанавливает христиан в правах владения их реликвиями — Голгофой, гробницей Иисуса и обретенным Протоникой крестом, которые были захвачены иудеями. По возвращении в Рим Протоника рассказывает Клавдию о своем путешествии, и тот изгоняет евреев из Рима. Легенда о Протонике, появившаяся под влиянием ска-

<sup>41</sup> Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 214; ср. также J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Wilmington, 1983, Good News Studies, 6) 136 сл.

<sup>42</sup> Stem, *GLAJJl* № 538.

<sup>43</sup> Momigliano, *Claudius the Emperor*, 30, 96, n. 24.

<sup>44</sup> Juster, *Les Juifs*, 181, прим. 9.

<sup>45</sup> E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 (Leipzig, 1909<sup>4</sup>), 63; ср. также Riesner, *Die Frühzeit*, 168 сл.

<sup>46</sup> Ср. замечание в Schürer, Vermes, Miliar, Goodman, 3, 1, 78, прим. 94 о том, что информация схолиаста может относиться к какому-нибудь другому событию, или вообще быть вымышленной.

<sup>47</sup> G. Howard, "The Beginnings of Christianity in Rome: A Note on Suetonius, *Life of Claudius* XXV.4", *Restoration Quarterly* 24 (1981) 177.

ограничениями (изгнаны только непосредственные участники волнений), а Дион ее полностью отвергает, но зато сообщает о запрещении собираться. Косвенное же свидетельство Филона показывает, что в начале царствования Клавдия в обществе *в одно и то же время* обсуждались две его меры — изгнание евреев и запрет на их собрания. Противоречивый характер источников не позволяет с точностью восстановить, что же произошло на самом деле. Ясно одно: вскоре после начала своего принципата Клавдий предпринял некоторые анти-еврейские действия, в результате которых часть евреев покинула Рим.

Причину недовольства Клавдия евреями объясняет только Светоний. Литература, посвященная этой короткой фразе, огромна, что неудивительно, учитывая важность предмета — первое появлени христианства в Риме.<sup>53</sup> Исходная точка как для тех, кто признает идентификацию светониевского Хреста с Иисусом Христом, как и для тех, кто ее решительно отвергает, — аргумент от написания.

Сторонники идентификации обычно ссылаются на то, что написания Χριστός? и Χρηστός?, χριστιανοί и χρηστιανοί, Chrestus и Christus, Chrestiani и Christiani чередовались на раннем этапе и у самих христиан.<sup>54</sup> Характерно, что в Синайском кодексе, для которого смешение η и ι не характерно, встречается только

<sup>53</sup>Только за последние несколько лет вышли две книги, посвященные этой проблеме: Slingerland, *Claudian Policymaking* (1997), где категорически отвергается идентификация Хреста Светония и Христа, и Botermann, *Judenedikt des Kaisers Claudius* (1996), где доказывается обратное.

<sup>54</sup> В греческих надписях засвидетельствована также форма χρεῖσ-τιανός?. Вариации трех форм в надписях с формулой Χριστιανοί Χριστιανοῖ? из Фригии (см. E. Gibson, *The “Christiansfor Christians” Inscriptions of Phrygia*, Harvard, 1978, Harvard Theological Studies, XXXII) послужили основанием для теории Рамзи, который считал, что эти надписи можно датировать в зависимости от орфографии: в самых ранних слово христиане пишется через εἰ, затем через η (в обоих случаях до IV в.) и, наконец, через ι (W. Ramsay, *Expositor* 8 (1888), 251—255). Эта теория ошибочна, так как написание с εἰ встречается и в VIII в., а во Фригии на памятниках послеконстантиновского времени. Уже ко II в. звук, который передавался буквой η, слился с /i/. См. *New Docs* 3, 129 (G.H.R. Horsley).



в 41 г. Клавдий запретил синагогальные собрания, а в 49 г. изгнал из Рима тех евреев, которые оказались замешанными в волнениях.<sup>49</sup> Я готова скорее поддержать второе.

Прежде всего, я полагаю, следует отказаться от даты, которую приводит Орозий с ошибочной ссылкой на Иосифа Флавия.<sup>50</sup> Принимающие ее исследователи делают это по одной из двух причин. Одни считают психологически невозможным для Клавдия в одно и то же время издавать документы, подтверждающие привилегии евреев, и предпринимать антиеврейские акции в Риме (см. критику этого подхода выше), другие, признавая, что у Светония речь идет о христианах, полагают, что более поздняя дата лучше соответствует сложившимся в науке представлениям о начале христианской миссионерской деятельности в столице империи.<sup>51</sup> Произвольный выбор даты из сочинения, в котором в интересующем нас конкретном месте приведена неправильная ссылка на источник сообщения, только потому, что эта дата соответствует научной вульгате, нарушает один из основополагающих принципов исторической реконструкции: критика источников должна предшествовать реконструкции исторических событий.<sup>52</sup>

Светоний, Дион и Лука упоминают о мерах против евреев. Все три автора знают традицию об изгнании, но Лука полностью ее принимает, Светоний, возможно, с некоторыми

<sup>49</sup> Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 305 сл.

<sup>50</sup> Я полностью согласна с Людеманном, который настаивает на том, что “по методологическим соображениям ни в коем случае не следует отталкиваться от сохраненной им даты изгнания евреев” (Lüdemann, *Paul*, 164). Он также обращает внимание на апологетическое начало в работе Орозия. Последний, имея целью собрать сообщения о Христе у светских писателей, не сомневался в том, что информация Светония относится к христианам. Появление христиан в Риме Орозий связывал с проповедью Петра и относил к началу царствования Клавдия, но по соображениям хронологическим не мог принять столь ранней даты для изгнания (Lüdemann, *Paul*, 186 сл., прим. 64).

<sup>51</sup> См., например, замечание Скрамуццы о том, что в том случае, если мы принимаем идентификацию светониевского Хреста с Иисусом, то дата Орозия является правдоподобной (V. M. Scramuzza, *The Emperor Claudius*, 287, прим. 20).

<sup>52</sup> Ср. Lüdemann, *Paul*, 167.

добрый», была общим местом христианских апологетов: “Что до нашего имени, которое нам вменяют в вину, то мы найдобрейшие люди (χρηστότατοι)”.<sup>57</sup> Иногда у христианских авторов встречается основанная на созвучии игра слов: ἐγὼ μὲν οὐν ομολογῶ εἶναι Χριστιανό? ... ἐλπίζων εὐχρηστο? εἶναι τῷ θεῷ.<sup>58</sup> Лактанций свидетельствует, что имя Христа часто искажалось точно так же, как и имя его последователей:

Christus поп proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni... sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantium errorem, qui eum immutata littera Chrestum solent dicere.

“Христос не является собственным именем, но обозначением власти и царского достоинства ... Но смысл Его имени следует объяснить из-за ошибки невежественных людей, которые, изменив одну букву, обычно называют Его Хрестом”.

Светоний делает, таким образом, вполне банальную ошибку, что и неудивительно, особенно для писателя-язычника, которого мало волновали подлинная история Христа, дата его казни и мессианский смысл его титула,<sup>59</sup> равно как и мессианский смысл его титула. Помимо прочего Χρῆστος/Chrestus было

<sup>57</sup> Justinus Martyr, *Apol.* 4.

<sup>58</sup> Theophilus, *Ad Autolycum*, 1.1. Возможно подобная игра слов содержится уже в НЗ. См. Gibson, *The “Christians for Christians” Incriptions*, 16, которая цитирует в этой связи два новозаветных пассажа Лк 6:35 и Еф 4:32. Ср. также приведенную Гибсон там же любопытную христианскую надпись из Сиракуз: [Χ]ριοί? χρηστή Χρησιανη Χρ(ιστόν) πιστεύσασα.

<sup>59</sup> Светоний упоминает христиан в *Nero* 16.2, но в отличие от Тацита не демонстрирует никаких знаний об истории Христа. Теоретически вполне возможно допустить, что языческий автор, даже в начале второго века мог верить, что Христос находился в Риме во времена Клавдия. Ошибка Светония (или его источника) может быть объяснена прозрачным значением слов с суффиксом -iani: приверженцы определенного лидера. Экстравагантная идея Грейвса и Подро о том, что Иисус избежал смерти на кресте и отправился в Рим, где его появление вызвало волнения, что и было зафиксировано в обсуждаемом пассаже Светония (R. Graves, J. Podro, *Jesus in Rome: A Historical Conjecture* (London, 1957) 42), обсуждения не заслуживает.

орфографический вариант Χρηστανός.<sup>55</sup> Тертуллиан в “Апологии” 3.5 объясняет, что язычники заменили *i* на *e* в результате неправильной этимологии:<sup>56 57</sup>

Christianus vero, quantum interpretatio est, de unctione deducitur; sed et cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis — nam nec nominis certa notitia apud vos — de suavitate vel benignitate compositum est. Oditur itaque in hominibus innocuis etiam nomen innocuumX

“Имя “христианин”, как показывает его толкование, происходит от помазания. Но даже когда оно неправильно произносится вами как “хрестианин” — ведь даже имени нашего вы не знаете точно, — оно образовано от приятности и доброты. Таким образом, в людях невинных вызывает ненависть и имя невинное”.

Ирония по поводу того, что язычники осуждают христиан по одному имени, производя его при этом от слова «хороший,

<sup>55</sup> Act 11;26; 26:28; 1 Pet 4:16 (во всех случаях первая рука). См. другие примеры неправильного написания в F. Blass, “ΧΡΗΣΤΙΑΝΟΙ — ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ”, *Hermes* 30 (1895) 465-470.

<sup>56</sup> И.М.Тройский, “Chrestiani (Tacit., *Ann.*, XV, 44, 2) и Chrestus (Sueton., *Claudius*, 25, 4)”, *Античность и современность* (М, 1972) 34-37, обратил внимание на то, что поскольку греческое долгое открытое *i* было фонетически ближе к латинскому долговому закрытому *e*, чем к латинскому долговому закрытому *i*, форма Chrestus вообще является закономерной передачей Χριστός? для разговорной латинской речи. Греческую же форму с *η* он объясняет тем, что “дериват с латинским суффиксом -ianus распространялся частично в той форме, которую приняло в разговорной латыни производящее слово” (*ibid.*, 37). Последнее малоубедительно. Не говоря уже о том, что это объяснение предполагает заимствование в одну сторону устное, а в другую письменное, оно не учитывает того, что использование для обозначения приверженцев Иисуса производного с латинским суффиксом еще не означает, что слово было обязательно создано в латиноговорящей среде. Суффикс -ianus был заимствован греческим языком и встречается в греческих словах уже в I в. Хотя многие ученые считают, что имя “христиане” родилось не в христианской, а в языческой среде (впрочем, не обязательно латиноязычной, римские власти — лишь один из возможных претендентов на авторство), тем не менее есть весьма веские аргументы и в пользу того, что “христиане” было самоназванием, см. подробнее с. 179 прим. 50.

<sup>57</sup> Lactantius, *De vera sapientia*, 4.

особых колебаний со смелостью, приводящей современных текстологов в отчаяние, улучшали текст и исправляли то, что им представлялось неправильным. Ошибочное написание имен «Христос» и «христиане» было среди наиболее очевидных ошибок, нуждавшихся в исправлении. Характерна тацитовская традиция. Несмотря на утверждения, что Тацит знал правильное написание, *codex Mediceus* (Лион.15, 44) демонстрирует, что дело обстоит отнюдь не так просто. В нем мы находим написание *Chrestiani*, исправленное затем или самим писцом, или второй рукой.<sup>64</sup> <sup>65</sup> Этот факт свидетельствует о том, что, возможно, в архетипе, к которому восходит *codex Mediceus*, имя было написано через *e*,<sup>66</sup> то есть, что переписчики сочинения Тацита вплоть до писца нашего кодекса (или его справщика) не сочли нужным исправить очевидно ошибочное написание. Любопытно, что имя *Christus* написано в *codex Mediceus* правильно, через *i*. Впрочем, это отнюдь не означает, что так же обстояло дело и в архетипе. Можно, например, представить себе такую ситуацию: писец *codex Mediceus* точно скопировал с той рукописи, которая была в его распоряжении, форму *Chrestiani*, затем автоматически написал имя Христа правильно, хотя в рукописи оно было написано также с ошибкой, а потом, осознав противоречие, исправил также и первое слово. С другой стороны, возможно, Тацит осознанно использовал разное написание: он знал, что римский *vulgus* называл христиан *Chrestiani*, хотя на самом деле *auctor nominis* именовался *Christus*. Тогда весь пассаж Тацита приобретает ироническое звучание: их, столь ненавистных из-за своих мерзостных преступлений (*per flagitia invisos*), римский народ по неведению называет именем, произведенным от слова «хороший».<sup>67</sup> Но, в конечном итоге, следует признать, что нам просто неизвестно, знал ли Тацит правильное написание имени и его этимологию.

<sup>64</sup>Самая ранняя рукопись Светония — это *codex Memmianus* IX века с исправлениями, сделанными в XI–XII вв.; знаменитый *codex Mediceus alter*, который содержит тацитовские “Анналы” XI—XVI, был написан в XI в.

<sup>65</sup>Н. Fuchs, “Tacitus über die Christen”, *VC* 4(1950) 70, прим. 6.

<sup>66</sup>Н. Fuchs, *loc. cit.*

<sup>67</sup>Hamack, *Die Mission und Ausbreitung*, 427 сл.; Н. Fuchs, “Tacitus”, 72 сл.; Taylor, “Why were the Disciples”, 77 сл. Ср. также Тройский,

распространенным именем собственным,<sup>60</sup> и для языческого автора, если он не получил соответствующих инструкций, написание с η/ε было наиболее естественным, если не единственно возможным.<sup>61</sup>

Именно на распространенности имени и делают акцент те, кто отвергают идентификацию: поскольку, утверждают они, Хрест было достаточно часто встречающимся именем, нас не должно удивлять появление в Риме бунтовщика, его носившего.<sup>62</sup> Они также ссылаются на то, что Светоний, равно как и Тацит до него, знал правильную форму имени приверженцев «нового и опасного предрассудка». Но так ли это в действительности?

Чтение научной литературы иногда создает впечатление, что мы владеем рукописями, написанными рукой Светония или Тацита.<sup>63</sup> То, чем мы обладаем на самом деле, — это рукописи, написанные переписчиками-христианами,<sup>64</sup> \* \* \* \* \* которые без

<sup>60</sup> Имя Chrestus/Chresta было распространено в Риме как среди свободных, так и среди вольноотпущенников и рабов; см. H.Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom*, II (Berlin/New York, 1982), 929—931 (Chrestus), 931—934 (Chreste); *id.*, *Die stadtrömischen Sklavennamen: ein Namenbuch* (Stuttgart, 1996, Forschungen zur antiken Sklaverei, Beiheil 2), 470 сл.; см. также Slingerland, *Claudian Policymaking*, 187 слл.

<sup>61</sup> Сохранилась надпись из сирийской Антиохии, поставленная неким Гаем Юлием Христом (C. Iulius Christus) во время principatus Тиберия. Слингерленд исправляет имя в этой надписи на Chrestus (мотивируя это отсутствием когномена Christus) и видит в этом “Хресте” одного из вероятных кандидатов на роль светониевского Хреста (Slingerland, *Claudian Policymaking*, 195—200).

<sup>62</sup> См. список кандидатов в D.Slingerland, “Chrestus: Christus?”, *New Perspectives on Ancient Judaism*, 4: *The Literature on Early Rabbinic Judaism: Issues in Talmudic Redaction and Interpretation*, ed. A. J. Avery-Peck (Lanham/New York/London, 1989) 133 сл.

<sup>63</sup> Интересна в этой связи позиция Д. Слингерленда, который, с одной стороны, учитывая “причуды рукописной передачи текста”, отказывается от опоры на содержащийся в наших рукописях Светония Nero 16.2 орфографический вариант Christiani и не исключает того, что Светоний мог написать Chrestiani, но с другой, не сомневается, что в обсуждаемом месте Claud. 25.4 у Светония стоит Chrestus (Slingerland, “Chrestus: Christus?” 136; *id.* *Claudian Policymaking*, 205). Напомню, Слингерленд является сторонником точки зрения, что Chrestus Светония отношения к Христу не имеет.

просто *не знаем*, как они писали мессианский титул и образованное от него название adeptов нового религиозного течения.

Отставив в сторону аргументацию от написания, мы вынуждены констатировать, что все прочие доказательства в пользу идентификации Хреста с Иисусом не являются решающими и легко могут быть оспорены.<sup>69</sup> С другой стороны, не существует никаких серьезных аргументов против возможности появления христиан в Риме в первый год принципата Клавдия,<sup>70</sup> и отождествление Хреста Светония с неким неизвестным еврейским бунтовщиком никакими свидетельствами не подкреплено. Слингерленд несколько искажает ситуацию, когда пишет: «Chrestus event вполне осмыслен в том виде, в каком он появляется у Светония, в Деяниях и, при условии, что речь идет о том же самом событии, у Диона Кассия», поскольку «Chrestus event» существует только у Светония. Интересно, по какому направлению пошла бы ученая дискуссия, если в светониевском пассаже находился бы «Christus event»? Это возвращает нас к проблеме орфографии и к разочаровывающему заключению о том, что оба решения по большому счету одинаково недоказуемы. Тем не менее, я скорее склонна поддержать идентификацию Хреста с Христом и признать, что в светониевском пассаже отражены волнения в иудейской общине Рима, вызванные появлением первых христианских миссионеров.<sup>71</sup> Это ре-

<sup>69</sup> Аргументация в пользу идентификации в наиболее полном виде представлена в Н. Janne, “Impulsore Chresto”, *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales* 2 (1934), 531—553; Botermann, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius*, наиболее решительно оспорена в Slingerland, “Chrestus: Christus”, 133—144 и в книге того же автора *Claudian Policymaking*.

<sup>70</sup> Разумеется, широкомасштабная миссионерская деятельность началась ближе к концу десятилетия, однако мы знаем о появлении христианских общин в Дамаске, Финикии, Антиохии и на Кипре еще в 30-е годы, см. Murphy-O’Connor, *St. Paul’s Corinth*, 132 сл.

<sup>71</sup> Впрочем, следует упомянуть еще об одном варианте решения: у Светония речь идет об одном из многочисленных иудейских претендентов на роль Мессии, которые появлялись в это насыщенное эсхатологическими чаяниями время. См. защиту этой интерпретации в упомянутой статье Тройского и ее обоснованную критику в Janne, “Impulsore Chresto”, 542—544.

То же самое относится и к Светонию. Обычно считается, что когда Орозий цитировал светониевский пассаж, то он исправил *impulsore Chresto* на *impulsore Christo* и связал изгнание евреев с появлением в Риме христиан.<sup>\*68\*\*\*</sup> Это вполне вероятно, особенно на фоне его апологетических тенденций. Но можно, например, представить и другой ход событий: Светоний знал правильную форму *Christus*, а изменение было внесено в часть рукописей переписчиками — ведь до того, как перепиской языческой литературы стали заниматься христиане, она была делом язычников, для которых форма *Chrestus* была более привычной и осмысленной. То, что позднее имя не было исправлено переписчиками-христианами, тоже вполне объяснимо: они не считали, что речь идет о Христе. Переписчики без малейших колебаний исправляли написания в ситуации очевидной, но в этом конкретном случае их могло остановить то, что они твердо знали, что, во-первых, Христа в Риме быть не могло и, во-вторых, что он не был *impulsor*. Они скорее вместе с частью нынешнего ученого сообщества готовы были считать, что у Светония речь идет о ком-то другом. В средневековый период, когда и были изготовлены наши рукописи, имя Хрест все еще было в употреблении, хотя и менее популярно, правильное написание и этимология имени *Christus* давно общеизвестны, а каламбуры, основанные на изменении одной буквы, давно вышли из моды.

Все приведенные выше рассуждения отнюдь не означают, что я пытаюсь предложить некую новую текстологическую гипотезу. Моя цель — показать, насколько шатко основание, на котором покоятся рассуждения о форме имен “Христос” и “христиане” у Светония и Тацита. Необходимо отказаться от догматических утверждений по этому поводу и признать, что мы

“*Chrestiani*”, 38, где акцент делается на моменте “социально-диалектологическом”: простые люди восприняли название “христиане” в устном звучании и поэтому для них естественной формой в соответствии с интерференцией латинской и греческой звуковой системы была *Chrestiani*, а образованная часть общества — письменно, и поэтому здесь действовали правила буквенного соответствия.

<sup>68</sup> С. Рейнак допускал возможность того, что рукопись, которой пользовался Орозий, уже содержала форму *Christus* (S. Reinach, “*Le première allusion au christianisme dans l’histoire: sur un passage énigmatique d’une lettre de Claude*”, *RHR* 90 (1924), 117.

и вызвать серьезную озабоченность властей. Несмотря на отсутствие крупномасштабной и целенаправленной деятельности иудеев по рекрутированию прозелитов, многие язычники настолько были увлечены экзотической религией (не становясь при этом прозелитами), что римские власти дважды — в 139 г. до Р.Х. и в 19 г. от Р.Х. — сочли необходимым изгнать из Рима виновников распространения чужеземной ‘заразы’,<sup>74</sup> которые таким образом разделили судьбу представителей многих других восточных религий: изгнание чужих в Риме считалось лучшим методом борьбы за чистоту римских нравов и религиозных традиций. И если раньше римляне дважды выслали евреев из Рима только потому, что там распространялась своего рода мода на иудаизм, то сколь быстры и решительны должны были быть их действия при известии о переходе иудеев к активной миссионерской деятельности. Соображения такого рода и побуждают меня, со всеми оговорками, принять сторону тех исследователей, которые считают, что светониевский пассаж является первым упоминанием о христианах в Риме.

Правление Нерона, во время которого произошло первое преследование христиан как членов самостоятельной, отдельной от иудаизма секты, для евреев было вполне мирным.<sup>75</sup>

Информация о каких-либо событиях, связанных с еврейскими общинами в Риме во время Иудейской войны, отсутствует. Понятно, что триумф, справленный в Риме по случаю победы в Иудейской войне, во время которого по Риму, среди прочей военной добычи, несли захваченные золотые предметы из Храма — стол и семисвечник, а также свиток Торы,<sup>76</sup> не прибавил римским евреям чувства безопасности. Но хотя еврейский дом в Палестине перестал существовать и Храм лежал в разва-

<sup>74</sup> В обоих случаях источники объясняют эти действия желанием властей пресечь религиозную пропаганду, что и сделало тексты об изгнании фундаментом теории о существовании активной иудейской миссионерской деятельности, давшей импульс и образец миссии христианской. См. в деталях выше, гл. 2—3.

<sup>75</sup>О жене Нерона Поппее и о ее связях с иудаизмом см. с. 138; 300, прим. 73.

<sup>76</sup>См. живописное описание триумфальной процессии в “Иудейской войне”, 7.132-157.



шение представляется мне более экономным, нежели его альтернатива. В самом деле, если мы согласимся с тем, что Хрест был неким неизвестным из источников еврейским бунтовщиком, мы должны автоматически постулировать следующее: 1) существование еврея с именем, среди евреев-мужчин, насколько мне известно, не зафиксированным<sup>72</sup> и звучащим при этом так же, как мессианский титул; 2) конфликт, выплеснувшийся за пределы иудейской общины и угрожающий спокойствию в Риме, при этом настолько обеспокоивший римскую власть, что она в лице Клавдия сочла необходимым вмешаться. Если же принять, что в Риме в 41 году появились христиане, то все, что нужно допустить, — это неточную информацию Светония о судьбе Иисуса. Реакция Клавдия тогда становится понятной — христианские проповедники почти с самого начала распространения христианства не исключали из своей целевой аудитории язычников, и, учитывая, что среди языческих поклонников иудаизма были люди, принадлежащие к верхушке римского общества,<sup>73</sup> информация о переходе иудеев (от которых тогда еще и сами христиане не отделились, и, что для нас важнее, римские власти отделять христиан не научились) к активной проповеди могла распространиться достаточно быстро

<sup>72</sup> В пантикапейской манумиссии *CIRB* 70 (81 г. по Р.Х.) встречается женская форма этого имени Χρήστη, но носительница этого имени совсем не обязательно была еврейкой. Она могла быть симпатизирующей иудаизму язычницей, решившей оказать любезность местной иудейской общине, обзав своего вольноотпущенника выполнять некоторые работы в иудейском молельном доме. См. подробнее о боспорских манумиссиях с. 126 слл.; 204, прим. 196.

<sup>73</sup> Ср. информацию Иосифа Флавия (*AJ* 20, 195) о том, что жена Нерона Пoppея симпатизировала иудаизму (θεοσεβή?). См. дискуссию о значении этого выражения у Иосифа Флавия: E.M. Smallwood, 'The Alleged Jewish Tendencies of Poppaea Sabina', *JTS* n.s. 10 (1959) 325-335; Williams, "The Jewish Tendencies", 97-111. К иудействующим членам аристократических семейств в более позднее время принадлежала Юлия Севера, которая построила синагогу в Акмении и была верховной жрицей императорского культа (*MAMA* VI. 262 = *СМЛ*, 766), и Капитолина из Тралл, один из членов семьи которой был проконсулом Азии, а другой сенатором и пожизненным жрецом Зевса Ларасия в Траллах (*СЛ*72924 = Lifshitz, *DF* 30).

(1) Синагога агриппесийцев (Ἀγριππῆσιων)<sup>82</sup> предположительно была названа в честь Марка Випсания Агриппы, зятя императора Августа. Другими возможными кандидатами являются иудейские цари Агриппа I и Агриппа II. Впрочем, нельзя исключить и того, что название общины было образовано не от имени собственного, а от названия здания или района, например от *Nogrea Agrippiana* в *Regio VIII* Рима<sup>83</sup>; см. также (2).

(2) В шести эпитафиях упоминается синагога авиустесийцев (Ἀῤῥουστῆσιων).<sup>84</sup> Высказывалась гипотеза, что названия обеих синагог (агриппесийцев и авиустесийцев) связаны с тем, что общины первоначально состояли из вольноотпущенников Агриппы и Августа.<sup>85</sup> В принципе, такое объяснение вполне допустимо.<sup>86</sup>

(3) Синагога калкаресийцев (Καλκαρησίων)<sup>87</sup> обычно считалась принадлежащей общине обжигальщиков извести, поскольку латинское слово *calcarenses* (*calcarienses*) в надписях употреблялось для обозначения гильдии обжигальщиков известа (хотя занимающихся этим ремеслом обычно называли *saicariarii*).<sup>88</sup> Леон на том основании, что у евреев обычно не было отдельных общин для профессиональных групп, полагает более правдоподобным, что имя общины было произведено от названия местности (улицы или района).<sup>89</sup> Фрей отметил, что в XI в. в южной части Марсова поля был район, который назывался *Calcaria*, но он находился далеко от катакомбы Монтеверде, где хоронили членов этой общины.<sup>90</sup>

<sup>82</sup> III<sup>2</sup> 425, 365, 503, 733e (B) = Noy, *JWE* 2, 130, 170, 549, 562.

<sup>83</sup> Leon, *The Jews*, 140—142; Noy, *JWE* 2, 110.

<sup>84</sup> *CIJV* 284, 301, 338, 416, 496 = Noy, *JWE* 2, 547, 96, 169, 189, 194, 542; о значении названия синагоги см. выше, с. 282.

<sup>85</sup> Ср. Phil 4:22: οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος? οὐκίᾱ?. см. Schürer, *Ḳermes*, Millar, Goodman, 3, 1, 96 и прим. 26 (параллели из названий языческих объединений).

<sup>86</sup> Cp. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 86, прим. 3.

<sup>87</sup> C7J2 304, 316, 384, 504, 537 = Noy, *JWE* 2, 69, 98, 165, 558, 584.

<sup>88</sup> Noy, *JWE* 2, коммент. к № 69 (с. 61).

<sup>89</sup> Leon, *The Jews*, 142—144.

<sup>90</sup> *CIJV*, LXXV; Leon, *The Jews*, 144.

линах, особые привилегии евреев в диаспоре не были отменены. Единственным важным изменением было введение особого иудейского налога, заменившего налог храмовый.<sup>77</sup>

Что касается численности еврейского населения в Риме, то она была предметом оживленных споров, и по различным оценкам в I по Р.Х. составляла от 10 до 60 тыс. человек.<sup>78</sup>

## 2. Эпиграфические свидетельства

Наиболее важная информация о жизни евреев в Риме содержится в надписях, найденных в шести еврейских подземных кладбищах, обычно называемых катакомбами: Монтеверде (на Виа Пертуэнсе), Винья Ранданини, Виа Чимарра, Винья Касилиана, Вилла Торлония (две катакомбы).<sup>79</sup> Датируются они II—IV вв. по Р. Х.<sup>80</sup> Помимо надписей, другие археологические находки, такие как саркофаги, настенная живопись, керамические лампы и т.п., также оказываются полезными при изучении повседневной жизни еврейских общин.<sup>81</sup>

### 2.1. Синагоги в Риме

Согласно надписям, в Риме существовало по меньшей мере одиннадцать синагог.

<sup>77</sup> См. подробно выше с. 27 слл.

<sup>78</sup> См. ссылки на литературу в Solin, “Juden und Syrer”, 698 сл., прим. 53.0 ненадежности подсчетов численности еврейского населения в эллинистическое и римское время см. с. 54; ср. также Rutgers, “Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period” 365, который особенно подчеркивает ненадежность цифр, которые приводят современники (или источники, близкие по времени), а именно они и являются основой демографических выкладок для Рима.

<sup>79</sup> См. подробное описание катакомб в Leon, *The Jews*, 6—66; 351-355; Noy, *JWE*2, 1-9, 173-181, 332, 337-338, 341-346 (слит.).

<sup>80</sup> Относительно датирующихся I в. по Р.Х. клейм на кирпичах в некоторых катакомбах см. подробно *CIL*<sup>2</sup>, 211-227. Однако разница между временем производства кирпичей и временем их использования может быть очень значительной. В катакомбах нет ни одной эпитафии ранее II в., большинство же относится к III-IV вв., см. Rutgers, *The Hidden Heritage*, 45-71.

<sup>81</sup> См. Rutgers, *The Jews in Rome*, 50-100,

вой таблице, карте четвертого века, было обозначено как *Iudaeomm Augusti*; к *Sicinum*, месту на Эсквилинском холме; к др.-евр. שכנים (“соседи”) или זקנים (“старейшины”).<sup>98</sup>

(8) Синагога сибуресийцев (Σιβυρησίων) засвидетельствована шестью (возможно, семью) надписями.<sup>99</sup> Считается, что имя происходит от Субуры (Subura), населенного мелкими лавочниками и рабочими района Рима с довольно скверной репутацией, расположенного в низине между Эсквилином, Квириналом и Виминалом. Следует отметить, впрочем, что написание с Σιβ- нигде, кроме как в еврейских надписях, не встречается.<sup>100</sup>

(9) Синагога триполитанцев (Τριπολεϊτών) известна только из одной надписи.<sup>101</sup> Название общины происходит от названия города Триполь, откуда в Рим приехали члены общины. В качестве возможных кандидатов рассматриваются Триполь в Финикии и в Северной Африке.<sup>102</sup>

(10) Синагога вернаклесийцев (Βερνάκλων, Βερνακλωρων, Βερνακλησίων) упоминается в четырех надписях.<sup>103</sup> Существуют две основные теории, объясняющие происхождение названия. Согласно одной, имя произведено от уменьшительной формы *vetas(u)lus* от лат. *вета* (“рожденный в доме” — обозначение рабов, рожденных в доме хозяина, в отличие от купленных), и община состояла из евреев рабского происхожде-

<sup>98</sup>См. критику этих интерпретаций в Leon, *The Jews*, 149—151; ср. также Noy, *JWE* 2, с. 284.

<sup>99</sup>C/JP<sup>2</sup> 18, 22, 35a (Lifshitz, *Prolegomenon*), 67, 140, 380 = Noy, *JWE* 2, 428, 452, 527, 452, 338, 557; ср. также 37 = 488, в которой больший-ство издателей восстанавливает название этой синагоги.

<sup>100</sup>Leon, *The Jews*, 151-153; Noy, *JWE* 2, 436, с. 284.

<sup>101</sup>C7/P390 = Noy, *JWE* 2, 166; ср. также 408 = 113, эпитафию некоего Симмаха, который занимал должность герусиарха: εἰεροσάρχη? (= γερουσιάρχη?) Τριπολίττρ. В надписи не упоминается община триполитанцев, и, вполне вероятно, что покойный был не должностным лицом этой синагоги, а уроженцем Триполя (поскольку название провинции не упоминается, то, скорее всего, имеется в виду город в Сирии, хотя, в принципе, допустимы и другие варианты). Возможные интерпретации в этом случае: “герусиарх и [родом] из Триполя” и “герусиарх Триполя” (Noy, *JWE* 2, с. 96).

<sup>102</sup>Leon, *The Jews*, 153 сл.

<sup>103</sup>CIL<sup>2</sup>318, 383, 398, 494 = Noy, *JWE* 2, 114, 117, 106, 540.

(4) Название синагоги кампесийцев (Καμπησίων, Campi)<sup>91</sup> обычно производят от Campus Martius, где, по-видимому, было расположено здание синагоги.<sup>92</sup>

(5) Элейская синагога (Ἐλαία, Ἐλέα) упоминается только в двух надписях. Название является загадочным. Было высказано предположение, что оно происходит от слова “маслина”, “оливковое дерево”. Другие интерпретации производят название от имени пророка Илии; от названия отрога Палатина Велии (Velia); от названия города, из которого прибыли в Рим первые члены общины (кандидатуры включают Элею в Этолии, Финикии, Вифинии, Сирии, Мизии и т.д.). Каждая из предложенных интерпретаций имеет свои слабые стороны, и ни одна не может рассматриваться как полностью удовлетворительная.<sup>93</sup>

(6) В четырех надписях упоминается синагога евреев (Εβραίων).<sup>94</sup> Учитывая, что в римских надписях несколько человек были названы Εβραίοι, высказывалось предположение, что все они были членами этой общины. Это маловероятно, поскольку во всех остальных случаях название общины встречается лишь в эпитафиях ее должностных лиц.<sup>95</sup>

(7) О существовании общины секенов (Σεκηνών) известно всего из одной надписи.<sup>96</sup> Слово “синагога” в ней не упоминается, однако то, что после упоминания должностного лица общины (ὑραγματεῖς) в ней стоит слово в родительном падеже множественного числа (Σεκηνών), позволяет по аналогии с другими надписями предположить, что и здесь перед нами название общины. В попытках объяснить название был предложен ряд гипотез, включающих возведение имени к названию деревни в Галилее, имя которой писалось в источниках по-разному (например, Σωγάνη у Иосифа Флавия<sup>97</sup>); к названию порта Искина (Скина) в Северной Африке, которое на Певтингеро-

<sup>91</sup> C/J<sup>2</sup> 88, 319, 523 = Noy, *JWE* 2, 288, 560, 577.

<sup>92</sup> Leon, *The Jews*, 145; Noy, *JWE* 2, с. 250.

<sup>93</sup> Leon, *The Jews*, 145—147.

<sup>94</sup> C/P291, 317, 510, 535 = Noy, *JWE* 2, 33, 2, 578, 579; о значении названия общины см. выше, с. 273.

<sup>95</sup> Leon, *The Jews*, 149.

<sup>96</sup> C/J<sup>2</sup> 7 = Noy, *JWE* 2, 436.

<sup>97</sup> *Vita*, 265.

и о том, что евреи жили в районе на правом берегу Тибра. В Деян 28:17 упоминаются главы иудейской общины в Риме, но без уточнения их титулов: τοῦ? οὐτα? τῶν Ἰουδαίων πρῶτου?.<sup>108</sup> Из надписей нам известна титулатура руководства общины, но о том, какие функции выполняло то или иное должностное лицо, они молчат. По этой причине в научной литературе и существует такое разнообразие подчас противоположных теорий о структуре синагог.

Первый вопрос, на который необходимо ответить, обсуждая организацию еврейского сообщества в Риме, состоит в следующем: существовал ли в Риме некий центральный орган руководства всеми еврейскими общинами, наподобие того, как это было в Александрии, или же все общины были совершенно автономны. Жюстер, Краусе, Ла Пиана и Барон считали, что общины управлялись централизованно, тогда как Шюрер, Фрей и Леон полагали, что они были независимы.<sup>109</sup> Последняя точка зрения сейчас является доминирующей.<sup>110</sup> Также общепринятым стало представление о том, что структурно все синагоги были гомогенны.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Попытки идентифицировать этих οἱ οὐτε? τῶν Ἰουδαίων πρῶτοι с должностными лицами, известными нам из надписей, предпринимались неоднократно. Фрей считал, что у Луки речь идет о герусиархах (*CIJ* I<sup>2</sup> CVI), Пенна (R. Penna, "Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul", *NTS*28 (1982), 330), что, в первую очередь, об архонтах, хотя не исключал, что имелись в виду также и другие должностные лица (грамматевс, герусиарх, некоторые пресвитеры). Все эти идентификации носят гадательный характер. Как правильно отметила М. Вильямс, выражение Луки слишком неопределенно, и вполне возможно, он имел в виду не должностных лиц, а просто заметных в общине лиц (M. Williams, "The Structure of Roman Jewry Re-considered — Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?", *ZPE*104 (1994), 130).

<sup>109</sup> См. обсуждение этой проблемы и ссылки на литературу в Leon, *The Jews*, 167—194.

<sup>110</sup> Для знакомства с научной вульгатой по этому вопросу полезна работа Вифеля: W. Wiefel, "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity", *The Romans Debate*, ed. K.P. Donfried (Edinburgh, 1991), 85—101.

<sup>111</sup> См., однако, М. Вильямс, которая энергично отстаивает разнообразие структур и титулатуры в римских общинах (Williams, "The Structure of Roman Jewry", 129-141).

ния, возможно, из вольноотпущенников или их детей (ср. Деян 6:9, где упоминается συναγωγή Λιβερτίνων — “синагога либертинов”, от лат. *libertinus*, “вольноотпущенник”). Другая, гораздо более правдоподобная теория связывает название с *vernaculus* — “туземный, местный”; из этого объяснения следует, что в общину входили, по крайней мере, изначально, евреи, родившиеся в Риме.<sup>104</sup>

(11) Синагога волумнесийцев (Βολουμνησίων, Βολουμνησίων) засвидетельствована четырьмя надписями.<sup>105</sup> Принято считать, что имя происходит от собственного имени *Volumnius*. Эпоним общины, идентифицируется некоторыми с Волумнием, прокуратором Сирии в 8 г. до Р.Х. и другом Ирода, несколько раз упомянутым Иосифом Флавием.<sup>106</sup> Леон, впрочем, решительно (и небезосновательно) возражает против этой идентификации и настаивает на том, что личность патрона или основателя этой синагоги нам неизвестна.

В литературе назывались имена еще четырех синагог, но свидетельства не надежны. Самая живая дискуссия велась по поводу синагоги иродиан (родосцев) в связи с различными вариантами реконструкции имени: Ἰροδιῶν или Ῥοδιῶν. Часть исследователей расценивает предположение, что синагога могла быть названа именем ненавистного для большинства евреев царя Ирода, заведомо ошибочным. Впрочем, наличие большой лакуны после слова «синагога» перед словом, которое интерпретировалось как название синагоги, скорее говорит о том, что Ἰροδιῶν является здесь личным именем.<sup>107\*\*</sup>

## 2.2. Организация римских синагог

Из литературных свидетельств о структуре и организации римских синагог нам практически ничего не известно. Филон просто говорит о существовании иудейских молебных домов

<sup>104</sup>См. подробное обсуждение происхождения названия синагоги в Leon, *The Jews*, 154—157; ср. также Noy, *JWE2*, с. 90.

<sup>105</sup>*CUP* 343,402, 417, 523 = Noy, *JWE2*, 167, 100, 163, 577.

<sup>106</sup>*AJ* 16.9,1; 2.280, 283; *BJ* 1.27

<sup>107</sup>См. подробное обсуждение в Leon, *The Jews*, 159-165; ср. также Noy, *JWE2*, 106, с. 253 с современной библиографией, новым чтением и новой интерпретацией.

главой или одной из синагог, или же центрального органа, руководившего деятельностью всех общин, но отсутствие других упоминаний этой должности, а главное, серьезные сомнения в том, что такой орган действительно существовал в Риме, делает последнее предположение весьма сомнительным.<sup>121</sup>

(3) ἀρχόν. Эта должность встречается в надписях чаще всего: в одном только Риме около пятидесяти раз.<sup>122</sup> Понимание роли архонтов зависит от позиции в дискуссии о том, существовал ли в Риме центральный орган, регулирующий жизнь всех общин. Те, кто считают общины полностью автономными, видят в архонтах членов исполнительного органа, обеспечивающего ежедневную жизнь общин. Те, кто считают, что жизнь общин управлялась централизованно, рассматривают архонтов как членов центрального органа, каждый из которых представлял определенную общину.<sup>123</sup> Точные функции архонтов неизвестны. Поздняя христианская проповедь, возможно принадлежащая Понтию Максиму, сообщает, что архонтов выбирали в сентябре.<sup>124</sup> Существование титулов *ῥων* и *χρῶν* (один раз) показывает, что архонтов выбирали на определенный срок, возможно, на год. В шести римских надписях встречается титул *δια βίου*,<sup>125</sup> который обычно относят к должности архонта: “пожизненный архонт”, хотя прямо такое сочетание в надписях не встречается.<sup>126</sup> Пожизненное исполнение других должностей известно как из еврейских, так и из языческих надписей: *ἱερειν*?

<sup>121</sup> Noy, *ibid.*

<sup>122</sup> См. список в Noy, *JWE2*, Index, с. 538.

<sup>123</sup> Leon, *The Jews*, 174 сл.

<sup>124</sup> Название проповеди — *De Nativitate Sancti Ioannis Baptistae* (“О рождении св. Иоанна Крестителя”). Ее ошибочно приписывали перу Иоанна Златоуста и печатали в его старых изданиях (до Монфокона); см. *CIJ* I<sup>2</sup> LXXXVII; Leon, *The Jews*, 174, прим. 2; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 99, прим. 43.

<sup>125</sup> *CUP*266, 398,416,417,480, 503 = Noy, *JWE2*, 287 (?), 106, 194, 163, 198 (?), 549.

<sup>126</sup> Leon, *The Jews*, 174, прим. 3; ср. Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3,1, 99 сл.; более осторожную позицию в этом вопросе занимает Ной: “Не вполне ясно... указывает ли это словосочетание на то, что его носителю пожизненно принадлежал один из известных титулов, таких как архонт или архисинагог, или это был особый титул” (*JWE1*, с. 96).



Из надписей нам известны следующие титулы должностных лиц в иудейских общинах Рима.

(1) ἀρχισυνάγωγος. Этот титул упоминается в четырех или пяти римских эпитафиях.<sup>112</sup> Его древнееврейский синоним לנסן שך является вторичным образованием по отношению к греческому слову.<sup>113</sup> Некоторые считают, что архисинагог был главой общины, руководивший ее религиозной и деловой деятельностью.<sup>114</sup> Другие — что он отвечал только за религиозную сторону.<sup>115</sup> Раджак и Ной считают, что должность архисинагога была, главным образом, почетной: занимающие ее являлись благотворителями и патронами общин.<sup>116</sup> Архисинагоги упоминаются в Деян 13:15 в контексте, подразумевающим их важную роль в организации хода службы в синагоге, но это упоминание не помогает решить вопрос о существовании у них каких-либо обязанностей вне синагогальной службы.<sup>117</sup>

(2) γερουσιάρχης. Этот титул засвидетельствован четырнадцатью надписями.<sup>118</sup> Общепринятая точка зрения состоит в том, что герусиарх занимал важное положение (возможно, председателя) в герусии (Совет старейшин, руководящий орган конгрегации), что означает, что герусиарх был административным главой общины.<sup>119</sup> Один раз встречается титул ἀρχιγερουσιάρχης.<sup>120</sup> Значение его не вполне ясно. Носитель этого титула мог быть

<sup>112</sup> *CLIP* 265, 282 (?), 383, 336, 504 = Noy, *JWE* 2, 322, 534(?), 117, 13, 558; см. каталог упоминаний термина в Средиземноморье в *NewDocsA*, 214—217 и в T. Rajak, D. Noy, “Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Graeco-Jewish Synagogue”, *JRS* 83 (1993), 89—93.

<sup>113</sup> *NewDocsA*, 220; ср. Rajak, Noy, “Archisynagogoi”.

<sup>114</sup> Leon, *The Jews*, 171 сл.; Brooten, *Women Leaders*, 23 сл.; Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 135.

<sup>115</sup> Schürer, Vermes, Millar, Black, 2, 434-436; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3, 1, 100; van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 92.

<sup>116</sup> Rajak, Noy, “Archisynagogoi”, 84-89.

<sup>117</sup> Иную оценку этого пассажа см. Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 135; ср. также Мк 5:22, 35, 36; Лк 8:49; 13:14.

<sup>118</sup> *C/I*<sup>12</sup> 9, 95, 106, 119, 147, 189, 301, 353, 368, 405, 408, 425, 511, 733b = Noy, *JWE* 2, 487, 351, 321, 354, 238, 389 (?), 96, 86, 189, 162, 113, 130, 554, 555.

<sup>119</sup> См., например, Leon, *The Jews*, 180 сл.; Schürer, Vermes, Millar, Goodman, 3, 1, 98.

<sup>120</sup> Noy, *JWE* 2, 521.

ние: она считает, что три титула — *αρχὼν διὰ βίου*, *ἀρχων πά-ση? τιμή?* и *archon alti ordinis* обозначали одну и ту же должность в разных общинах. В соответствии с ее гипотезой структура общин была различной, и разнообразие титулатуры как раз и отражает отсутствие единообразия.<sup>\* 133</sup>

В шести надписях встречается титул *μελλάρχων*.<sup>134</sup> В соответствии со значением двух корней, образующих это сложное слово (“будущее” и “архонт”), этот титул указывает на то, что его носитель получит должность архонта со временем (“будущий архонт”). В известных на сегодняшний день надписях возраст таких будущих архонтов колеблется от двух лет и десяти месяцев<sup>135</sup> до тридцати восьми лет.<sup>136</sup>

В двух надписях встречается термин *ἐξάρχων*.<sup>137</sup> Его пытались объяснить как антоним предыдущему титулу — “бывший архонт”.<sup>138</sup> Термины типа *ἐξαθλος* (“прекративший атлетические упражнения”), *ἐξηβο?* (“вышедший из юношеского возраста”), в которых префикс *ἐξ-* указывает на изменение статуса,

Ключом к интерпретации надписи является S-образный значок после слова *archon* и перед словом *alti*. Ди Стефано Манцелла объясняет его как символ для *centurio*. В таком случае *Archon* является когноменом (редким, но имеющим параллели), надпись — языческой, а мраморная доска, на которую она нанесена, была вторично использована. Эта интерпретация принята Ноем, который поместил ее в Приложении среди нееврейских надписей (*JWE* 2, Appendix 4, № 618). Ной, впрочем, отмечает, что аргументом против такого понимания служит то, что титул *centurio alti ordinis* в отличие от *centurio primi ordinis* нигде не засвидетельствован. Интерпретация ди Стефано Манцелла не кажется окончательной ван дер Хорсту (“Ancient Jewish Epitaphs”, 90, прим. 18), хотя он признает, что она заслуживает внимания. Вильямс (“The Structure”, 133) ее отвергает, но без аргументации.

<sup>133</sup>Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 136 сл.

<sup>134</sup>*CIIJ*<sup>2</sup>, 85, 284, 325, 402, 457, 483 = Noy, *JWE* 2, 259, 547, 101, 100, 179, 180.

<sup>135</sup>*CIIJ*<sup>2</sup> 402 = Noy, *JWE* 2, 100.

<sup>136</sup>*CIIJ*<sup>2</sup> 457 = Noy, *JWE* 2, 179.

<sup>137</sup>*CIIJ*<sup>2</sup> 317, 465 = Noy, *JWE* 2, 2, 4.

<sup>138</sup>Leon, *The Jews*, 189 сл. Эта интерпретация была предложена Мюллером, но до Леона особенной поддержки не получила. Леон считает ее “по крайней мере, правдоподобной”, но сохраняет некоторые сомнения.

διά Ρю1)(Афродисиада, *Æi?*(1962), 459), проστάτης■ διά βίου (Македония, *SEG* 30, 590), συναγωγев? διά βίου (Делос, языческая культовая ассоциация, *IDelos*, 1641), πατήρ λαοῦ διά βίου (Майтиня, Lifshitz, *DF*, 9). Леон полагал, что если титул δια βίου в римских надписях (или, по крайней мере, в некоторых из них), действительно, относится к должности архонта, то в этих случаях она должна была быть скорее почетной, чем связанной с реальным выполнением каких-либо обязанностей.<sup>127</sup>

Дважды встречается титул “малолетний архонт” (αρχών νήπιο?).<sup>128</sup> Здесь титул явно носит почетный характер, возможно, как признание почетного статуса семьи в общине. Такого рода почести ребенку не были чем-то беспрецедентным — итальянская муниципальная жизнь знает детей-декурионов, а христианские общины — детей-чтецов (lectores).<sup>129</sup>

Два других титула — архонт πάση? τιμή? и архонт alti ordinis известны только в Риме.<sup>130</sup> Фрей понимал τιμή как “стоимость”, “плата” и на этом основании считал, что архонт πάση? τιμή? выполнял обязанности казначея и отвечал за финансы общины.<sup>131</sup> Леон интерпретировал титул как указывающий на более высокое положение его носителя по сравнению с обычным архонтом и рассматривал титул “архонт alti ordinis” как его латинский эквивалент. Недавно была высказана другая гипотеза, по которой титул “архонт alti ordinis” вообще никогда не существовал и появился в результате неправильной интерпретации текста надписи.<sup>132</sup> \* Вильямс предлагает иное толкова-

<sup>127</sup>Leon, *TheJews*, 174; van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 90. Ср., однако, Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 133, которая считает, что, поскольку в греческом мире хорошо засвидетельствованы официальные лица, выполняющие свои обязанности пожизненно, то и в еврейском мире могла иметь место та же ситуация. Она считает, что “основная разница между старшими архонтами, такими как наш (архонт) διά βίου, и теми, кто принадлежал к ‘обычной’ категории, была скорее в их статусе, чем в выполняемых обязанностях”.

<sup>128</sup>C/Jl<sup>2</sup> 88, 120= Noy, *JlWE* 2, 288, 337.

<sup>129</sup>Leon, *TheJews*, 179сл.

<sup>130</sup> *ЦЛ*<sup>2</sup>85, 216, 324, 337, 470 = Noy, *JlWE*2, 259, 265, 121, 164, 618.

<sup>131</sup> *CIL* I<sup>2</sup>, LXXXIX; см. критику этой интерпретации в Leon, *The Jews*, 177.

<sup>132</sup>I. Di Stefano Manzella, “L. Maecius Archon, centurio alti ordinis. Nota critica zu *CIL*, VI, 39084 = *CIL* I 470”, *ZPE* 77 (1989), 103-112.

примеров титула  $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\upsilon$ ?<sup>145</sup> два —  $\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\upsilon$ ? (“назначенный секретарь”)<sup>146</sup>, один —  $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\epsilon\upsilon$ ?  $\nu\eta\lambda\iota\omicron$ ? (“малолетний секретарь”).<sup>147</sup> Наличие последнего, возможно, говорит о том, что должность секретаря общины, по крайней мере в некоторых семьях, могла передаваться по наследству.<sup>148</sup>

(5)  $\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\eta$ ? (служитель) упомянут лишь в одной надписи.<sup>149</sup> В греческом языке классического и эллинистического периодов это слово обозначало любое существо, будь то человек или божество, которое выполняло распоряжения кого-нибудь, высшего по отношению к себе.<sup>150</sup> Очевидно, что основное значение его было таким же и в иудейском контексте. Обычно в НЗ этим словом (во множественном числе) обозначают слуг, находившихся в ведении первосвященника/первосвященников или фарисеев (Мф 26:58; Мк 14:54, 65; Ин 7:32, 45—46; 18:3; Деян 5:22, 26). Среди прочих обязанностей они выполняли распоряжения, связанные с арестом обвиняемых.<sup>151</sup>

Согласно Лк 4:20, во время службы в обязанности служителя входило приносить и уносить свиток Священного Писания. Принято считать, что служитель, помимо этого, заботился о светильниках, объявлял о начале субботы и, возможно, даже выполнял обязанности ризничего — обычно  $\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\eta$  сопоставляется с  $\pi\pi$  раввинистических источников.<sup>152</sup>

<sup>145</sup> SHF 7, 18, 24, 31, 36, 53, 67, 99, 102, 122, 125, 142, 145, 146, 148, 149 (дважды), 180, 221, 225, 284, 318, 351, 433, 456 = Noy, *JJWE* 2, 436, 428, 473, 457 (?), 526 (?), 482, 452, 255, 250, 262, 344, 263, 257, 256, 253, 223, 255, 266, 249, 547, 114, 188, 1, 85, 502 (отсутствует в *CIJ*).

<sup>146</sup> *CIJ* V 121, 279 = Noy, *JJWE* 2, 231, 404.

<sup>147</sup> *CIJ* I<sup>2</sup> 146 = Noy, *JJWE* 2, 256, в двух других надписях, хотя титул не назван, указывается юный возраст секретарей (*CIJ* F 99, 180 = Noy, *JJWE* 2, 255; 284 = 547).

<sup>148</sup> Leon, *The Jews*, 186; ср. также van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 92.

<sup>149</sup> *CIJ* I<sup>2</sup> 172 = Noy, *JJWE* 2, 290.

<sup>150</sup> *TDNT* VIII, 531.

<sup>151</sup> Ср. также Мф 5:25, где словом  $\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\eta$ ? назван служитель, сопровождающий виновного после вынесения приговора судьей в тюрьму. В параллельном тексте Лк 12:58 здесь стоит  $\pi\rho\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\rho$ ; см. обсуждение разницы в *TDNT* VI, 539 (Rengstorf).

<sup>152</sup> См., например, Juster, *Les Juifs*, 1, 454; Frey, *CIJ* I<sup>2</sup>, XCIX, Leon, *The Jews*, 190. Идентификацию с hazzan отвергает Rengstorf (*TDNT* VIII, 538 сл.) и видит эквивалент греч.  $\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\eta$ ? в שמע.

казалось бы, поддерживают такую интерпретацию.<sup>139</sup> Однако термины с префиксом ἐξ-, отрицающим предыдущий статус, крайне редки в греческом языке. Вильямс вообще считает, что предложенные параллели к делу отношения не имеют в силу того, что в обоих случаях речь идет не об изменении статуса, а об изменении возраста. “Вряд ли двадцатилетнего Гая Фурфания Руфа можно считать вышедшим из возраста архонта, когда гораздо более старшие люди занимают эту должность”, — утверждает она.<sup>140</sup> Редкость слов с такой словообразовательной моделью делает практически невозможным решить (по крайней мере, в случае с ἐξαθλος), идет ли речь о бывшем статусе или о возрасте. С другой стороны, префикс ἐξ- может появиться как заимствование из латинского языка — проникновение латинских аффиксов в греческий язык хорошо известно. Впрочем, в данном случае необходима некоторая осторожность, учитывая, что обе надписи, содержащие этот титул, датируются III—IV вв., а значение “бывший” для латинского префикса ex- зарегистрировано не раньше конца 360-х гг.<sup>141</sup>

По другой интерпретации ἐξάρχων является эквивалентом ἀρχών, но объяснить, зачем понадобился вариант для такого обычного и распространенного термина, не так просто.<sup>142</sup> Некоторые рассматривали ἐξάρχων как эквивалент ἐξάρχος (титул главы администрации провинции), а у христиан старшего из епископов и по аналогии видели в эксархонте главу всех римских евреев.<sup>143</sup> В другом варианте он оказывается президентом совета общины наподобие герусиарха.<sup>144</sup>

(4) γραμματεὺς? (секретарь). По распространенности этот титул стоит на втором месте после ἀρχών. У нас есть двадцать пять

<sup>139</sup> Leon, *The Jews*, 189; van der Horst, *Jewish Epitaphs*, 90.

<sup>140</sup> Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 139 сл.

<sup>141</sup> Williams, *ibid*, замечает, что латинские параллели “странно неумовимы”. Ср. Noy, *JLWE* 2, 12, который относится к “латинской интерпретации” с большей симпатией.

<sup>142</sup> Leon, *The Jews*, 189.

<sup>143</sup> Жюстер и Крайце, см. Leon, *ibid*.

<sup>144</sup> Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 140. Вильямс считает, что префикс ἐξ- имеет интенсивное значение (как в глаголе ἐξάρχω) и на этом основывает свою интерпретацию ἐξάρχων как старшего рангом по сравнению с обычными архонтами.

занные с какими-либо обязанностями.<sup>161</sup> Основанием для такой интерпретации служило представление о том, что женщины не могли заниматься какой-либо реальной деятельностью, и, следовательно, наличие среди носителей титула женщин заведомо предопределяло его исключительно почетный характер. Однако эпиграфические данные говорят об ином: во многих еврейских общинах женщины играли важную и даже лидирующую роль.<sup>162</sup>

Характерно, что Кодекс Феодосия перечисляет отцов синагог вместе с должностными лицами иудейских общин среди тех, кто освобождался от государственных повинностей: *Hiercos et archisynagogos et patres synagogarum et ceteros qui synagogis deservunt, ab omni corporali munere liberos esse praecipimus*.<sup>163</sup> Из этого закона,<sup>164</sup> в котором должностные лица иудейских общин получают те же права, что и христианские клирики, с неизбежностью вытекает, что должность отца синагоги не могла быть только почетной — от повинностей освобождались те, кто полностью посвящал себя профессиональной религиозной деятельности.<sup>165</sup> Таким образом, по крайней мере, в IV в., когда был издан этот закон, отцы синагог какую-то работу для общины выполняли.

<sup>161</sup> Leon, *The Jews*, 186; ср. Schürer, Vermes, Miliar, Goodman, 3,1, 101.

<sup>162</sup> См. дискуссию о важной роли женщин в еврейских общинах, основанную на анализе эпиграфических данных, в Brooten, *Women leaders*, тот же феномен на основании литературного памятника (“Завещание Иова”) обсуждается в P.W. van der Horst, *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (Freibourg, 1990), 94—110.

<sup>163</sup> CTh 16:8:4.

<sup>164</sup> Закон CTh 16:8:4, изданный в Константинополе 1 декабря 330 г., является новой редакцией аналогичного закона, датирующегося 29 ноября того же года (CTh 16:8:2); см. Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 132 сл.

<sup>165</sup> Brooten *Women Leaders*, 65 сл.; van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 94. Ср., например, петицию, которая поступила в 171 г. по Р.Х. от египетских жрецов, которые жаловались, что были вынуждены бросить свои храмы для выполнения муниципальных повинностей по ремонту набережных и работать далеко от своей деревни, что мешало отправлять культ (Linder, *The Jews in Roman Legislation*, 136, прим. 7).

Каждая община в таком случае должна была иметь служителя, и отсутствие упоминаний этой должности в эпитафиях скорее всего свидетельствует о нежелании ее упоминать в силу незначительности.<sup>153</sup>

(6) *φροντιστή*?. В римских надписях встречается только два упоминания этой должности.<sup>154</sup> Считается, что она была престижной, поскольку в обоих случаях стоит в конце списка важных должностей, которые занимал покойный. Похоже, что она была выборной — в одной из надписей сказано, что покойный занимал пост *фронтиста* дважды. В неиудейском контексте термин используется как эквивалент лат. *procurator* и означает нечто вроде администратора. На этом основании Фрей заключил, что *φροντιστή*? выполнял обязанности менеджера общины.<sup>155</sup>

(7) *πρόστάτης*?. Титул известен по двум надписям.<sup>156</sup> За пределами иудейского мира этим термином обозначали или главу политического образования, или патрона какого-нибудь объединения (лат. *patronus*). В соответствии с общепринятой точкой зрения, здесь термин употребляется во втором значении: протест общины защищал ее интересы перед обществом в целом, но в особенности перед властями.<sup>157</sup> Вильямс в соответствии со своей теорией разнообразия структур и титулатуры в разных общинах Рима рассматривает протата в одной общине как альтернативу архисинагогу в других.<sup>158</sup>

(8) *πατήρ (μήτηρ) συναγωγῆς*?. Титул “отец синагоги” встречается в десяти эпитафиях,<sup>159</sup> “мать синагоги” — в трех.<sup>160</sup> Как правило, оба рассматривались как почетные, возможно, не свя-

<sup>153</sup> Leon, *The Jews*, 190.

<sup>154</sup> C/IL<sup>2</sup> 337, 494 = Noy, *JWE2*, 164, 540.

<sup>155</sup> CIL<sup>2</sup>, XCI сл.; Leon, *The Jews*, 191, в целом, принимает интерпретацию Фрея; ср. также обсуждение термина в L. Robert, *RPh* (1958), 36-38.

<sup>156</sup> CIL<sup>2</sup> 100, 365 = Noy, *JWE 2*, 373, 170:

<sup>157</sup> Leon, *The Jews*, 191 сл.

<sup>158</sup> Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 138 сл.

<sup>159</sup> CIP<sup>2</sup> 88, 93, 271, 319, 494, 508, 509, 510, 535, 537 = Noy, *JWE2*, 288, 209, 210, 560, 540, 544, 576, 578, 579, 584.

<sup>160</sup> CIL<sup>2</sup> 166, 496, 523 = Noy, *JWE2*, 251, 542, 577.

Женская форма *ἱερίσσα* скорее всего указывает на жену (или дочь) священника.\*<sup>173</sup> Иудаизм не знает женщин, выполняющих священнические обязанности, поэтому вряд ли возможно считать, что *ἱερίσσα* участвовала в религиозном действе (например, произносила благословения или читала из Торы).<sup>174</sup>

Устройство римских синагог не было уникальным, и большинство должностей, упоминающихся в римских эпитафиях, известны из эпиграфических источников по всему Средиземноморью. Разработанная структура и разнообразие должностных лиц в определенной степени отражают политическую организацию греко-римских городов.<sup>175</sup> Несмотря на это, необходимо признать, что значение многих титулов в еврейском контексте остается не вполне понятным и реконструкция структуры общин в значительной степени предположительна.

В заключение краткого обзора данных о еврейских общинах Рима необходимо напомнить еще раз о том, что львиная доля имеющихся в настоящее время источников относится ко времени позднее первого века. Из этого, однако, не следует, что о первом веке мы совсем ничего не знаем. Упоминание в Новом Завете некоторых должностных лиц в Палестине и в диаспоре позволяет сделать вывод о том, что, по крайней мере, некоторые элементы синагогальной системы, известной из позднейших источников, уже существовали во время Павла и Луки. Но на этом следует остановиться до тех пор, пока новые находки, как это уже не раз бывало в XX в., не позволят нам расширить (или даже изменить) наши представления о жизни еврейской диаспоры первого века.

датель был хорошо осведомлен об устройстве иудейских общин и его упоминание священников указывает на их важное место в должностной структуре общин. Хотя Брутен признает более осторожным рассматривать оба объяснения равно возможными, она, в конечном итоге, считает второе более убедительным. Я склонна согласиться с ней, особенно учитывая ее аргумент, что имперские законодатели явно не были заинтересованы в том, чтобы освобождать от повинностей больше людей, чем это было необходимо.

<sup>173</sup>Leon, *The Jews*, 193.

<sup>174</sup> См. примеры других надписей с *ἱερίσσα* и подробное обсуждение в Brooten, *Women Leaders*, 75—99; см. также Hoibui, Noy, *JIGRE*, 158.

<sup>175</sup>Ср. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 96, который считает, что античный город послужил моделью для еврейской общины.



Некоторые исследователи считают, роль отца/матери синагоги была аналогична роли отца/матери коллегии, где эти титулы были эквивалентны титулам *patronus* и *patrona*.<sup>166</sup> По другой гипотезе, носители титулов отвечали в общине за благотворительную деятельность.<sup>167</sup> Ван дер Хорст полагает, что “отцы синагог были должностными лицами, так или иначе связанными с административной деятельностью, хотя наше представление о том, с какой конкретно, остается весьма неопределенным. *Matres synagogarum* имели те же самые обязанности”.<sup>168</sup> Ни одна из предложенных интерпретаций не может пока быть доказанной — ясно одно, что статус отца/матери синагоги был очень высоким.

(9) *ἱερεῦς*?. Среди римских надписей встречается пять с этим титулом<sup>169</sup> и одна с титулом *ἱερίσβα*.<sup>170</sup> Общепринятая точка зрения состоит в том, что *ἱερεῦς* (священник) является эквивалентом др.-евр. *יָרֵב* в значении “потомок Аарона” и что эти священники не имели официального положения в общине, “но благодаря их наследственному значению они выполняли некоторые обязанности во время службы, особенно при произнесении определенных благословений”.<sup>171</sup> Но какой бы значительной ни была их роль, по крайней мере, в IV в. священники формально входили в круг лиц, освобожденных законодателем наряду с *archsynagogi*, *patres synagogarum* и всех остальных служителей синагоги (*qui synagogis deserviunt*) от литургий.<sup>172</sup>

<sup>166</sup> *CIJV*, XCV, Williams, “The Structure of Roman Jewry”, 133 сл.

<sup>167</sup> A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, 1 (Frankfurt-am-Mein, 1893), 69.

<sup>168</sup> van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 107.

<sup>169</sup> *CJ* I<sup>2</sup> 346, 347 (plur.) 355, 375, 504 = Noy, *JWE* 2, 80, 124, 125, 109, 558.

<sup>170</sup> *CJ* I<sup>2</sup> 315 = Noy, *JWE* 2, 11.

<sup>171</sup> Leon, *The Jews*, 192; cp. *CIJ* I<sup>2</sup>, C-CI; van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, 96.

<sup>172</sup> *CTh* 16:8:4; см. выше с. 315. Интересное обсуждение возможных причин, по которым священники оказались включенными в этот закон, см. в Brooten, *Women Leaders*, 91 сл. В соответствии с одним объяснением, христианский законодатель включил привычный термин “священник”, не отдавая себе отчета в том, что в иудейских общинах они существенной роли не играли. В соответствии с другим, законо-

текстах, станет основополагающим в определении принадлежности к еврейству.

Прозелиты не играют существенной роли в Деяниях Апостолов. И это выглядело бы странно, если принять широко распространенную теорию о существовании в период Второго Храма масштабной иудейской миссионерской деятельности. Однако анализ источников заставил меня согласиться с позицией тех, кто отрицает существование подобной деятельности.

Особое внимание в Деяниях обращено на симпатизирующих иудаизму язычников, служивших своего рода буферным слоем между иудейскими общинами и окружающим их далеко не всегда дружественным миром. Существование подобной группы иудействующих язычников уже более ста лет является предметом споров, а описание их Лукой, и, главное, то, что они играют столь важную роль в его повествовании о начале церкви, служит одной из основных причин, по которой ДеяНИЯ Апостолов отказывают в историчности. Боящиеся Бога занимают центральное место и в исторической концепции Луки, и в его теологии. Рассмотрение разнообразных источников привело меня к выводу, что, именно в том, что Лука придает столь важное значение язычникам-квазипрозелитам, он проявляет себя как проницательный историк. Ему удастся четко обозначить поворотный момент в отношениях евреев с благорасположенными к ним язычниками. Начало христианской миссионерской деятельности поставило перед иудейскими общинами серьезную проблему, поскольку христианские миссионеры проповедовали и добивались успеха среди людей, чьи социальные и религиозные связи с иудейской общиной обеспечивали евреям безопасность в языческом мире. Можно сказать, что в первом веке евреи вынуждены были перейти к своего рода “миссионерской” деятельности, ставившей целью, однако, не обратить язычников в иудаизм и сделать их членами иудейских общин, но завоевать их симпатии и расширить круг квазипрозелитов. Интенсивность этой деятельности менялась от места к месту и от периода к периоду. Описывая события, произошедшие в Антиохии Писидийской, Лука зафиксировал исходный момент интенсификации отношений с симпатизирующими иудаизму язычниками — начало христианской проповеди среди квазипрозелитов.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение кратко суммирую основные выводы, к которым я пришла в процессе исследования. Стратегия моей работы состояла в том, чтобы сопоставить информацию об иудейских общинах, которая содержится в Деяниях Апостолов, с теми сведениями, которые нам доступны из иных источников. Учитывая крайне незначительное количество синхронных Деяниям материалов, мне пришлось привлекать к исследованию источники более поздние, главным образом эпиграфические и преимущественно происходящие из тех регионов, в которых происходили события, описанные в сочинении Луки. Основным результатом работы явился вывод о том, что, во-первых, Деяния Апостолов представляют собой вполне надежный исторический источник и, во-вторых, что Лука выступает в своей книге как проницательный историк, тонко понимавший и фиксировавший те процессы, которые играли доминирующую роль на начальном этапе распространения христианства.

Иудейский мир диаспоры состоял из трех групп: евреев, прозелитов и квазипрозелитов — так называемых “боящихся Бога”. Я начинаю с обсуждения проблемы еврейской самоидентификации в I в. по Р.Х., которая в последние годы стала предметом оживленной дискуссии. Разбор источников приводит меня к выводу, что задолго до конца I в. по Р.Х. евреи обладали сильным чувством религиозной и этнической самоидентификации, и к необходимости оспорить теорию, согласно которой до реформы Нервы (96 г.) евреи не знали границы между собой и дружески расположенными к ним язычниками. Вопрос о самоидентификации важен для решения проблемы историчности Деяний, поскольку евреи Деяний хорошо знают границу между собой и окружающим миром. Детальный анализ эпизода, в котором Лука описывает обрезание Тимофея (Деян 16:1—3), показывает, что в Деяниях впервые зарегистрирован принцип определения этнической принадлежности по материнской линии, который позднее, в раввинистических

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Античные государства Северного Причерноморья* (М, 1987).
- Арсеньева Т.М. “Некрополь римского времени у дер. Ново-Отрадное”, *СА* №1 (1963), 192-203.
- Беляев Л.А. *Христианские древности. Введение в сравнительное изучение* (М: Институт христианской культуры средневековья, 1998).
- Бенешевич В.Н. “Синайский список отцов Первого Вселенского Собора в Никее”, *ИАН*, сер. VI, т. 2 (1908), 281-306.
- Виноградов Ю.Г. “Полис в Северном Причерноморье”, *Античная Греция*, т. 1 (М, 1983), 366-420.
- Гаркави А.Я. “Заметки по поводу Ольвийской надписи № 98 в сборнике г. Латышева”, *ЗРАО* 2 (1887), СХХХIX.
- Гатри Д. *Введение в Новый Завет* (СПб, 1996).
- Геров Б. “Проучвания върху западнотракийските земи през римско време”, *Годишник на Софийския университет*, Фак. по зап. филологии, кн. 2(1968), 119-247.
- Даньшин Д.И. “Фанагорийская община иудеев”, *ВДИ* №1 (1993), 59—72.
- Дечев Д. “Антични надписи”, *Годишник на народния музей в София* (1926-1931), 153-167.
- Диатроптов П.Д. “Распространение христианства в Херсонесе в IV-V вв.”, *Античная гражданская община* (М, 1986), 127-150.
- Диатроптов П.Д., Емец И.А. “Корпус христианских надписей Боспора”, *Эпиграфический вестник*, 2 (1995), 7-40.
- Латышев В.В. “Заметки по греческой эпиграфике”, *ИРАИМК* 1 (1921), 17-28.
- Латышев В.В. *Исследования об истории и государственном строе города Ольвии* (СПб, 1887).
- Левинская И.А. *Деяния Апостолов, главы 1-8: Историко-филологический комментарий* (М: ББИ, 1999).
- Левинская И.А. “Синкретизм — термин и феномен”, *Страницы* 3:4 (1998), 558-567.
- Левинская И.А., Тохтасьев С.Р. “Древнееврейские имена на Боспоре”, *Acta Associationis Internationalis. Terra Antiqua Balcanica* W1 (София, 1991), 118-128.
- Марти Ю.Ю. “Новые эпиграфические памятники Боспора”, *ИГАИМК* 104(1934), 57-89.
- Мешерская Е.Н. *Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник* (М: Наука, 1984).
- Надэль Б.И. “Об экономическом смысле оговорки  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\lambda\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\upsilon\chi\eta\nu\ \theta\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ ?\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\rho\sigma\kappa\alpha\rho\tau\epsilon\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ ?$ ”, *ВДИ* № 1 (1948), 203—206.

Не приходится удивляться тому, что теоретически у евреев было больше шансов добиться успеха среди квазипрозелитов, с которыми они уже давно имели хорошие отношения и которые посещали их синагоги, чем у новичков-христиан. Если еврейская община в каком-либо месте решала остановить деятельность христианских проповедников, то самым простым способом сделать это было использовать свои связи с боящимися Бога, среди которых было много влиятельных людей, принадлежащих к социальной верхушке. В тех местах, где это происходило, боящиеся Бога переставали быть отзывчивыми к христианской проповеди, и миссионеры переносили свое внимание с них на язычников, никак не связанных с синагогами. Чем шире распространялось христианское учение, тем активнее евреи искали поддержки у квазипрозелитов. Лука обозначил тенденцию, которой предстояло сыграть важную роль в распространении христианства в последующие века.

- Bagatti, B. *The Church from Circumcision. History and Archaeology of Judaeo-Christians*, англ. пер. (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1971, The SBF, Smaller series, 2).
- Bagatti, B., J.T. Milik, *Gliscavi del "Dominus Flevit" (Monte Oliveto — Gernsalemme)*, 1 (Jerusalem: Franciscan Press, 1958).
- Bamberger, B.J. *Proselytism in the Talmudic Period* (New York: Ktav, 1968<sup>2</sup>).
- Barclay, J.M.C. *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996).
- Baron, S.W. *A Social and Religious History of the Jews*, 1—2 (New York: Columbian University Press), 1952.
- Barrett, C.K. *A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles*, 1-2 (Edinburgh: T & T Clark, 1994-1998, The International Critical Commentary).
- Bauman, R.A. *Impietas in Principem: A Study of Treason against the Roman Emperor with Special Reference to the First Century A.D.* (München, 1974, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte, 67).
- Bauman, R.A. "Tertullian and the Crime of Sacrilegium", *The Journal of Religious History* 4 (1966-1967), 175-183.
- Bauman, R.A. *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate* (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1967).
- Bean, C. "Notes and Inscriptions from Pisidia", *Anatolian Studies* 10 (1960), 43-82.
- Beare, F.W. *The Gospel according to Matthew, A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1981).
- Bechtel, F. *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit* (Halle: Niemeyer, 1917).
- Bell, H.I. *Jews and Christians in Egypt: the Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy* (London: British Museum, 1924).
- Bellen, H. "Συναγωγή των Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβόν. Die Aussage einer bosporanischen Freilassungsinschrift (CIRB 71) zum Problem der 'Gottfürchtigen'", *JAC* 8/9 (1965-1966), 171-176.
- Benko, S. "The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus", *7Z25* (1969), 406-418.
- Berliner, A. *Geschichte der Juden in Rom*, 1 (Frankfurt-am-Mein: Kafmann, 1893).
- Bemard, A, E. Bemard, eds. *Les inscriptions grecques et latines de Philae* (Paris, 1969).
- Bemard, A. *Le Paneion d'El Kanals: les inscriptions grecques* (Leiden: Brill, 1972).
- Bemays, J. "Die Gottesfürchtigen bet Juvenal", *Gesammelte Abhandlungen* 2, ed. H. Usener (1885, переизд.: Hildesheim: Georg Dims, 1971).
- Bertholet, A. *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu dem Fremden* (Freiburg/Leipzig: Mohr, 1896).
- Bertram, G. "θεοσεβή?", *TDNT* III, 123-128.
- Bialoblocki, 'S. *Die Beziehungen des Judentums zu Proselyten*. Vortrag gehalten bei dem wissenschaftlichen Kursus der Rabbiner der süddeutschen Landesverbände in Mainz am 17.XII.1929 (Berlin, 1930).

- Надэль Б.И. “Филологические и дипломатические заметки к Боспорским манумиссиям” *ВДИ* №1 (1958), 137-146.
- Надэль Б. “Боспорские манумиссии и греческое право”, *Listy filologické*, 91:3 (1968), 252-278.
- Новосадский Н.И. “Боспорские фиасы”, *ТСАРАННОЗ* (1923), 55-70.
- Салач А. “При устьи тихого Дона”, *Pratskd universita Moskevské université. Sbomik k vyroil 1755-1955* (Praha, 1955), 213-230.
- Тиханова-Клименко МА. “Греческая надпись с Таманского полуострова”, *Сборник статей в честь С.А. Жебелева* (рукопись, Л, 1926, хранится в СПбФИРИ РАН), 546 сл.
- Толстой И. *Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте* (Пг, 1916).
- Тохтасьев С.Р. “Из ономастики Северного Причерноморья II: Фракийские имена на Боспоре”, *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья* (СПб: Глагол, 1992), 178—199.
- Тройский И.М. “Chrestiani (*Tacit.*, Ann., XV, 44, 2) и Chrestus (*Sueton.*, Div. Claud., 25,4)”, *Античность и современность* (М, 1972), 34 — 37.
- Хршановский ВА. “Раскопки некрополя Китея”, *Археологические исследования в Крыму. 1993 год* (Симферополь, 1994), 262-266.
- Шелов-Каведяев Ф.В. “История Боспорав VI—IV вв. до н.э.”, *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования 1984 г.* (М, 1985), 5-187.
- Шкорпил В.В. “Боспорские надписи, найденные в 1907 г.”, *ПАК* 27 (1908), 42-54.
- Эрлих Р.Л. “Ольвийская надпись IOSPE I<sup>2</sup>176”, *ДАН — В*, № 6 (1928), 124-127.
- Яйленко В.П. “Материалы по боспорской эпиграфике”, *Надписи и языки древней Малой Азии, Кипра и античного Северного Причерноморья* (М, 1987), 4-200.
- Яйленко В.П. “О ‘Корпусе византийских надписей в СССР’”, *ВВ* 48 (1987), 160-171.
- Aland, K. *Bericht der Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung* (Münster, 1972, 1974, 1977, 1982, 1988).
- Aland, K. *Kur gefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, I: Gesamtübersicht* (Berlin/New York, 1963).
- Aland, K. *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde*, I (1969), 1-53.
- Alessandri, S. “La presunta cacciata dei Giudei da Roma nel 130 a. Cr.”, *Studi Class, e Orient.* 17 (1968), 187-198.
- Alföldi, A. “Redeunt Saturnia regna, II: An Iconographical Patten”, *Chiron* 3 (1973), 131-142.
- Allen, W.C. “On the Meaning of προσήλυτο? in the Septuagint”, *Expositor* IV (1894), 264-275.
- Allen, W.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (New York: 1907).
- Ancient Synagogues: The State of Research*, ed. J. Gutmann (Ann Arbor: Scholars Press, 1981, BJS, 22).
- Aupert, E., O. Masson, “Inscriptions d’Amathonte, I”, *BCH* 103 (1979), 361-388.

- Bruner, D. *Matthew, The Churchbook: Matthew 13—28*, 2 (Dallas/London/Vancouver/Melbourne: Wford Publishing, 1990).
- Burford, A. "Notes on the Epidaurian Building Inscriptions", *BSA* 61 (1966), 254-334.
- Burton, E. *Galatians: The International Critical Commentary* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1921).
- Cameron, A. *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium* (Oxford: Clarendon Press, 1976).
- Chantraine, P. *La formation des noms en grec ancien* (Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, éditeur Édouard Champion, 1933).
- Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, Part 3. (Leiden: Brill, 1975, SJLA, 12).
- Cohen, S.J.D. "Adolf Hamack's 'The Mission and Expansion of Judaism': Christianity Succeeds where Judaism Fails", *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, eds. B.A. Pearson, A.T. Kraabel, G.W.E. Nickelsburg, N.R. Peterson (Minneapolis: Fortress, 1991), 163-169.
- Cohen, S.J.D. "Respect for Judaism by Gentiles according to Josephus", *HTR* 80:4 (1987), 409- 130.
- Cohen, S.J.D. "Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?", *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions Current Issues and Future Prospects*, ed. M. Mor (Lanham/New York/London: University Press of America, 1992), 14-23.
- Cohen, S.J.D. "Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent", *JBL* 105:2 (1986), 251-268.
- Cohen, S.J.D. "Crossing the Boundary and Becoming a Jew", *HTR* 82 (1989), 13-33.
- Cohen, S.J.D. "Religion, Ethnicity, and 'Hellenism', in the Emergence of Jewish Identity in Maccabean Palestine", *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, eds. P. Bilde, T. Engbeig-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle (Aarhus University Press, 1990, Studies in Hellenistic Civilization, 1), 204-223.
- Colella, P. "Les abréviations Θ et ΧΡ", *RB* 80 (1973), 547-558.
- Conzelmann, H. *Acts of the Apostles*, англ. пер. (Philadelphia: Fortress, 1987, Hermeneia).
- Conzelmann, H. *Gentiles — Jews — Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era*, англ. пер. (Minneapolis: Fortress Press, 1992).
- Cook, A.B. *Zeus: A Study in Ancient Religion*, 2, II (Cambridge: CUP, 1925).
- Couchoud, P.L., R. Stahli, "Les deux auteurs des Actes des Apôtres", *RHR* 97 (1928), 6-52.
- Cumont, F. "Υψιστος", *RE* 9, 444-450.
- Cumont, F. "Hypsistos", *Supplément à la Revue de l'instruction publique en Belgique* (Bruxelles, 1897).
- Cumont, F. "À propos de Sabazius et du judaïsme", *Musée Belge* 14 (1910), 55-60.
- Cumont, F. "L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs", *RHR* 62 (1910), 119-164.
- Cumont, F. "Les mystères de Sabazius et le judaïsme", *CRAIBL* (1905), 63-79.



- Bickerman, E. "Consecratio", *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (Vandoevres/Genève, 1973, Entretiens sur l'Antiquité classique, 19), 9-25.
- Bickerman, E.J. "Une question d'authenticité: Les privilèges juifs", *Mélanges Isidore Levy*, (1953, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 13), 11—34.
- Bickerman, E.J. "The Altars of Gentiles: A Note on the Jewish 'ius sacrum'", *Studies in Jewish and Christian History*, 2 (Leiden: Brill 1980), 324—346.
- Bickerman, E.J. "The Name of Christians" *HTR* 42 (1949), 109-124; nepene-чатоно в *id.*, *Studies in Jewish and Christian History*, 3 (Leiden: Brill 1986), 139-151).
- Bij de Vaate, A.J., J.W. van Henten, "Jewish or Non-Jewish? Some Remarks on the Identification of Jewish Inscriptions from Asia Minor", *Bibliotheca Orientalis* 53:1—2(1996), 17—28.
- Blass, F. "XPHETIANOI - XPIETIANOI", *Hermes* 30 (1895), 465-470.
- Blawatsky, V., G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire* (Leiden, 1966).
- Blinkenbeig, C. *Undos: Fouilles de l'Acropole 1902—1914. II Inscriptions*, II (Berlin/Copenhague, 1941).
- Blommerde, M. "Is There an Ellipsis between Gal 2,3 and 2,4?", *Bib* 56 (1975), 100-102.
- Bormann, L., K. Del Tredici, A. Stadhartinger, eds. *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi* (Leiden/New York/Köln: Brill), 1994.
- Botermann, H. *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (Stuttgart, 1996, Hermes Einzelschriften, 71).
- Botermann, H. "Griechisch-jüdische Epigraphik: zur Datierung der Aphrodisias-Inschriften", *ZPE* 98 (1993), 187-194.
- Böttger, B., D.B. Selov, *Amphorendipinti aus Tanais* (Moskau, 1998, Bontus septentrionalis I, Tanais I).
- Braude, W.G. *Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era, the Age of Tannaim and Amoraim* (Providence: Brown University Press, 1940).
- Brixhe, C., R. Hodot, *L'Asie Mineure du Nord au Sud* (Nancy, 1988).
- Brooten, B. "lael προστάτη? in the Jewish Donative Inscription from Aphrodisias", *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, ed. B.A. Pearson (Minneapolis, 1991), 149-162.
- Brooten, B.J. "The Gender of Ἰαηλ in the Jewish Inscription from Aphrodisias", *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamentary Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell on the occasion of his sixtieth birthday*, eds. H.W. Attridge, J.J. Coffins, Th.H. Tobin (Lanham: University Press of America, 1990, Resources in Religion, 5), 163-173.
- Brooten, B.J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Chico: Scholars Press, 1982, BJS, 36).
- Bruce, F.F. *The Acts of the Apostles, Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids/Leicester: Eerdmans/Apollos, 1980<sup>3</sup>).
- Bruce, I.A.F. "Nerva and the Fiscus Judaicus", *PEG* 96 (1964), 254—334.
- Bruchman, C.F.H. *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (Leipzig: Teubner, 1893, Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie: Supplement, переизд.; Georg Olms Verlag, 1992).

- Engelmann, H., D. Knibbe, "Aus ephesischen Skizzenbüchern", *JÖAI* 52 (1978-1980), 19-61.
- Eusebius, *Christianity and Judaism*, eds. H.W. Attridge, G. Hata, (Detroit: Wayne State University Press, 1992).
- Faith, *Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in Ancient World*, ed. H.S. Versnel (Leiden: Brill, 1981).
- Feissel, D. *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Macédoine du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle* (Paris/Athenes: Ecole française d'Athenes, *BCH*, Supplement 8, 1983).
- Feissel, D., M. Sève, "Inscriptions de Macédoine", *BCH* 112 (1988), 449-466.
- Feldman, L.H. *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- Feldman, L.H. "Jewish 'Sympathizers' in Classical Literature and Inscriptions", *TAPA* 81 (1950), 200-208.
- Feldman, L.H. "Jewish Proselytism", *Eusebius, Christianity and Judaism*, eds. H.W. Attridge, G. Hata (Detroit: Wayne State University Press, 1992), 372-408.
- Feldman, L.H. "Proselytes and 'Sympathizers' in the Light of the New Inscription from Aphrodisias", *REJ* 148:3-4 (1989), 265-305.
- Feldman, L.H. "Proselytism by Jews in the Third, Fourth, and Fifth Centuries", *JSJ* 24,1 (1993), 1-58.
- Feldman, L.H. "The Enigma of Horace's Thirtieth Sabbath", *SCI* 10 (1989-1990), 87-112.
- Figueras, P. "Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism", *Immanuel* 24/25 (1990), 196-201.
- Figueras, P. *Decorated Jewish Ossuaries* (Leiden: Brill, 1983).
- Finegan, J. *The Archaeology of the New Testament. The life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (Princeton: Princeton University Press, 1969).
- Finn, Th.M. "The God-fearers Reconsidered", *CBQ* 47 (1985), 75-84.
- Flowers, H.J. "Matthew XXIII. 15", *ExpT* 73 (1961), 67-69.
- Fox, R.L. *Pagans and Christians* (Viking, 1986).
- Frede, M. "Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity", *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede (Oxford: Clarendon Press, 1999), 41-68.
- Freund, W.H.C. "Two Finds in Central Anatolia", *Anatolian Studies*, 6 (1956), 95-100.
- Friedlaender, M. *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (Berlin, 1905).
- Fuchs, H. "Tacitus über die Christen", *FC* 4 (1950), 65-93.
- Furnish, V.P. *II Corinthians* (Garden City/New York: Doubleday and Company, 1984, The Anchor Bible).
- Gasque, W. *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975).
- Georgi, D. *The Opponents of Paul in Second Corinthians: A Study of Religious Propaganda in Late Antiquity* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), авториз. и перераб. пер. *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief: Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike* (Neukirchener Verlag, 1964).
- Gerkan, A. von, *Synagoge in Milet* (1921).

- Cumont, F. *The Oriental Religions in Roman Paganism*, англ. пер. (Chicago: The Open Court Publishing Co. 1911).
- Cumont, F. "Un ex-voto au Theos Hypsistos", *BullAcadBelg* (1912), 251-253.
- Dalbert, P. *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus* (Hamburg/Volksdorf: Herbert Reich, 1954).
- Datema, C. *Asterius of Amasea, Homilies I-XIV*. Text, Introduction and Notes. (Leiden: Brill, 1970).
- Davies, P.R., R.T. White, eds. *A Tribute to Geza Vermes* (Sheffield: JSOT Press, 1990).
- Deissmann, A. *Light from the Ancient East*, англ. пер. (London: Hodder & Stoughton, 1927, переизд.: Grand Rapids: Baker House, 1978).
- Delling, G. "Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon", *NT* 7 (1964-1965), 72-80.
- Derenbourg, J. *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (Paris: 1867; переизд.: Westmead: Gregg International Publishers Limited, 1971).
- Derenbourg, J. "Les inscriptions grecques juives au nord de la mer Noire", *Journal asiatique* 6 (1868), 525-537.
- Diasporas in Antiquity*, eds. S.J.D. Cohen, E.S. Frerichs (Atlanta: Scholars Press, 1993).
- Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel*, eds. J.A. Overman, R.S. MacLennan (University of South Florida, 1992, South Florida Studies in the History of Judaism, 41).
- Di Stefano Manzella, I. "L. Maecius Archon, centurio alti ordinis. Nota critica zu *CIL*, VI, 39084 = *CIJ*, 1,470", *ZPEH* (1989), 103-112.
- Diatroptav, P.D. "The Spread of Christianity in the Bosphorus in the 3rd-6th Centuries", *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia, An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology* 5, №3 (1999), 215-244.
- Dieterich, K. *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der Hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr.* (Leipzig, 1898).
- Domaszewski, A. von, "Griechische Inschriften aus Moesien und Thrakien", *AEI* 10 (1886), 238-244.
- Downey, G. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. (Princeton: Princeton University Press, 1961).
- Drew-Bear, T. "Local Cults in Graeco-Roman Phrygia", *GRBS* 17 (1976), 247-268.
- Dunbabin, K.M.D. "Ipsa deae vestigia... Footprints Divine and Human on Greco-Roman Monuments", *JRA* 3 (1990), 85-109.
- Dunn, J.D.G. "The Incident at Antioch (Gal. 2:11-18)", *JSNT* 18 (1983), 3-57.
- Dupont, J. *The Sources of Acts*, англ. пер. (London: Carton, Longman & Todd), 1964.
- Dussaud, R. "Voyage en Syrie. Notes archéologiques", *RA*, ser. 3, 28 (1896), 299-336.
- Emetz, I. "Early Christianity in the Kingdom of Bosphorus (sic)", *Эмизрафический вестник* 1 (1995), 27-35.

- Gundry, R. H. *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994<sup>2</sup>).
- Haenchen, E. *The Acts of the Apostles. A Commentary*, англ. пер. (Oxford: Basil Blackwell, 1971).
- Hall, A.S. "The Klarian Oracle at Oenoanda", *ZPE* 32 ( 1978), 264-267.
- Harnack, A. von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig, 1924<sup>4</sup>), англ.пер.: *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 1-2 (London: Williams & Noigate, 1904-1905).
- Hamack, A. von, "Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus", *SPAW*, Phil.-hist. Klasse (1912).
- Harrill, J.A. *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995).
- Hefele, C.J. *A History of the Councils of the Church*, 2: *AD 326 to AD 429* (Edinburgh: T.&T.Clark, 1876).
- Hemer, C.J. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989, WUNT, 49).
- Hemer, C.J. "Reflections on the Nature of New Testament Greek Vocabulary", *TynB* 38 (1987), 65—92.
- Hemer, C.J. "The Edfii *Ostraka* and the Jewish Tax", *PEG*, 104-105 (1972-1973), 6-10.
- Hengel, M. *Acts and the History of Early Christianity*, англ. пер. (Philadelphia: Fortress, 1979).
- Hengel, M. "Die Synagogeinschrift von Stobi", *ZNW* 57 (1966), 145-183.
- Hengel, M. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, англ. пер. (London: SCM, 1991).
- Hengel, M. "Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina", *Tradition und Glaube: Festgabe für K.G. Kuhn* (Göttingen, 1971), 157-183, перепечатано в *The Synagogue, Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, ed. Gutmann (New York: Ktav, 1975), 27-54.
- Hengel, M. *Die Zeloten* (Leiden, 1961, AGSU, 1).
- Heraeus, W. "Die Sprache des Petronius und die Glossen", *id., Kleine Schriften zum 75 Geburtstag*, ed. J.B. Hofmann (Heidelberg: Carl Winter's Universitäts-Buchhandlung, 1937), 92-94.
- Hillard, T, A. Nobbs, B. Winter, "Acts and the Pauline Corpus 1: Ancient Literary Parallels", *AIIFCS*, 1 : *The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*, eds. B. Winter, A.D. Clarke (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1993), 183-213.
- Hommel, H. "Juden und Christen im kaiserzeitlichen Milet", *IM* 25 (1975), 167-195.
- Hommel, H. "Pantokrator", *Theologia Viatorum* 5 (1953—1954), 322—378 = *id. Schöpfer und Erhalter* (1956) 81—137 = *id. Sebasmata. Studien zur antiken religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, I (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981, WUNT 31), 131-171.
- Horsley, G.H.R. "The Inscriptions of Ephesos and the New Testament", *NT* 34:2(1992), 121-127.

- Gibson, E. *The "Christians for Christians" Inscriptions of Phrygia* (Harvard, 1978, Harvard Theological Studies, XXXII).
- Gibson, E.L. *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosphorus Kingdom* (Tubingen: Mohr-Siebeck, 1999, Texts and Studies in Ancient Judaism, 75).
- Goodenough, E.R. "The Bosphorus Inscriptions to the Most High God", *JQR* 47 (1956-1957), 221-244.
- Goodenough, E.R. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vols. (New York: Pantheon Books, 1953-1968).
- Goodenough, E.R. with A.T. Kraabel, "Paul on the Hellenization of Christianity", *Religion in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. J. Neusner (Leiden: Brill, 1968, Supplements to *Numen*, 14), 23-68.
- Goodman, M. "Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple", *Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn, (Tubingen: Mohr-Siebeck, 1992), 27-38.
- Goodman, M. "Jewish Proselytizing in the First Century", *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds. J. Lieu, J. North, T. Rajak (London/New York: Routledge, 1992), 55-78.
- Goodman, M. "Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late Roman Period: the Limitations of Evidence", *Journal of Mediterranean Studies* 4,2 (1994), 208-224.
- Goodman, M. "Nerva, The *Fiscus Judaicus* and Jewish Identity", *JRS* 79 (1989), 40-44.
- Goodman, M. "Proselytising in Rabbinic Judaism", *JJS* 38 (1989), 175-185.
- Goodman, M. "Kosher Olive Oil in Antiquity", *A Tribute to Gern Vermes*, eds. P.R. Davies, R.T. White (Sheffield: JSOT Press 1990), 227-245.
- Goodman, M. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- Goodman, M. *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome AD 66—70* (Cambridge: CUP, 1987).
- Goodman, M. *Who was a Jew?* (Oxford: The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1989).
- Graetz, H. "Der Vers in Matthäus-Evangelium: einen Proselyten Machen", *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 18 (1869), 169-170.
- Graetz, H. *Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan, und Hadrian* (Breslau, 1884).
- Graves, R., J. Podro, *Jesus in Rome: A Historical Conjecture* (London: Cassel and Company, 1957).
- Gregory, CR. *Textkritik des Neuen Testaments*, I, III (Leipzig, 1900—1909) ;дополнения: *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften*, I—IV (1924—1933) (E. von Dobschütz), V-VI (1954-1957) (K. Aland), *ZNW*.
- Gressman, H. "Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums", *ZAW* 43 (1925), 1-32.
- Groag, E. "Notizen zur Geschichte kleinasiatischen Familien", *JÖAI* 10 (1907), 282-299.

- Ourselves as Others See Us*": *Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*, eds. J. Neusner, E. S. Frerichs (Chico: Scholars Press, 1985), 219—246, перепечатано: *Diaspora Jews and Judaism, Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel*, 35-62.
- Kraabel, A. T. "The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik", *ANRW* 19.1 (Berlin, New York: De Gruyter, 1979), 477-510.
- Kraabel, A. T. "The Disappearance of the 'God-Fearers'", *Numen* XXVIII, 2 (1981), 113-126, перепечатано: *Diaspora Jews and Judaism*, 119-130.
- Kraabel, A. T. "The God-fearers Meet the Beloved Disciple", *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, eds. B. A. Pearson, A. T. Kraabel, G. W. E. Nickelsbourg, N. R. Peterson (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 276-284.
- Kraabel, A. T. "The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions", *JJS* 33 (1982), 450—456, перепечатано: *Diaspora Jews and Judaism*, 1—20.
- Kraabel, A. T. with R. S. MacLennan, "The God-Fearers — A Literary and Theological Invention", *Biblical Archaeology Review* (Sept.-Oct. 1986), 47-53, перепечатано: *Diaspora Jews and Judaism*, 131-144.
- Kraeling, C. H. "The Jewish Community at Antioch", *JBL* 51(1932), 130—160.
- Kraemer, R. S. "Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources", *HTR* 84:2 (1991), 141-162.
- Kraemer, R. S. "On the Meaning of the Term 'Jew' in Graeco-Roman Inscriptions", *HTR* 82.1 (1989), 35-53, перепечатано: *Diaspora Jews and Judaism*, 311—329.
- Kuhn, K. G. "προσήλυτο?", *TDNT* VI (1968), 727-744.
- La Piana, G. "Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire", *HTR* 20 (1927), 183-403.
- Lake, K. "Proselytes and God-fearers", *BC* 5, 74—96.
- Lane, E. N. "Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: a Re-examination", *JRS* 69 (1979), 35-38.
- Lange, N. de, *Origen and the Jews* (Cambridge/London/New York/Melbourne: CUP, 1978, University of Cambridge Oriental Publications, 25).
- Laqueur, R. *Der jüdische Historiker Flavius Josephus* (1920).
- Leon, H. J. *The Jews of Ancient Rome* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1960). Updated Edition with a new introduction by C. A. Osiek (Peabody: Hendrickson Publishers, 1995).
- Leumann, M. *Lateinische Laut- und Formenlehre* (München: Beck, 1977, Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 2, Teil 2, *Lateinischen Grammatik von Leumann-Hofman-Szantyr*, Bd 1).
- Levi, I. "Le prosélytisme juif", *REJ* 50 (1905), 1-9; *REJ* 51 (1906), 29-31.
- Levick, B. M. *Claudius* (London: B. T. Batsford, 1990).
- Levick, B. M. *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford: Clarendon Press, 1967).
- Levinskaya, I. A. "Syncretism — the Term and the Phenomenon", *TynB* 44.1 (1993), 118-128.
- Levinskaya, I. A. *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, *AIIFCS*, 5 (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Pattemoster, 1996).

- Howard, G. "The Beginnings of Christianity in Rome: A Note on Suetonius, *Life of Claudius XXN. 4*", *Restoration Quarterly* 24(1981), 175-177.
- Instone Brewer, D. "Review Article: The Use of Rabbinic Sources in Gospel Studies", *TynB* 50:2 (1999), 281-298.
- Janne, H. "Impulsore Chresto", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* 2 (1934), 531-553.
- Jeffreys, E. "Malalas' sources", *Studies in Malalas* (Sydney): Australian Association for Byzantine Studies, 1990, *Byzantina Australiensia*, 6), 167-216.
- Jeremias, J. *Jesus' Promise to the Nations*, англ. пер. (London: SCM, 1958, S BT, 24).
- Jewish Assimilation, Acculturation and Accomodation: Past Traditions Current Issues and Future Prospects*, ed. M. Mor (Lanham/New York/London: University Press of America, 1992).
- Jewett, R. *Dating Paul's Life* (London: SCM, 1979).
- Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn (Tubingen: Mohr-Siebeck, 1992).
- Johnson, S.E. "The Present State of Sabazios Research", *ANRW* II 17,3 (Berlin/New York: De Gruyter), 1583-1613.
- Judaisms and Their Messiahs at the Turn of Christian Era*, eds. J. Neusner, W.S. Green, E. Frerichs (Cambridge: CUP, 1987).
- Judge, E.A. "Judaism and the Rise of Christianity: a Roman Perspective", *TynB* 45.2(1994), 355-368.
- Juster, J. *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, 1—2 (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1914).
- Kajanto, J. *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthago* (Helsinki, 1963, *Acta instituti Romani Finlandiae*, II: 1).
- Kalinka, E. "Aus Bithynien und Umgegend", */0/4/28,1* (1933) *Beibl*, 45-112.
- Kant, L. "Jewish Inscriptions in Greek and Latin", *ANRWW* 20,2 (Berlin/New York: De Gruyter, 1987), 671-713.
- Kasher, A. *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (Tubingen: Mohr-Siebeck, 1985, *Texte und Studien zum antiken Judentum*, 7).
- Keil, J. "Die Kulte Lydiens", *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ramsay*, eds. W.H. Buckler, W.M. Calder (Manchester, 1923), 239—265.
- Keil, J., A. von Premerstein, "Reisebericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis", *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 54,2 (1911).
- Kocevalov, A. "Beiträge zu den euxeinischen Inschriften", *Würzburger Jahresshefte für die Altertumswissenschaft* 3 (1948), 163—174.
- Konikoff, A. *Sarcophagi from the Jewish Catacombs in Rome* (Stuttgart: Franz Steiner, 1986).
- Kraabel, A.T.  $\Upsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron$ ? and the Synagogue at Sardis", *GRBS* 10 (1969), 81—93.
- Kraabel, A.T. "Immigrants, Exiles, Expatriates, and Missionaries", *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World: Essays Honoring Dieter Georgi*, eds. L. Bormann, K. Del Tredici, A. Stadhartinger (Leiden/New York/Köln: Brill, 1994), 71-88.
- Kraabel, A.T. "Synagoga Caeca: Systematic Distortion in Gentile Interpretations of Evidence for Judaism in the Early Christian Period", *To See*

- Meeks, W.A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven/London: Yale University Press, 1983).
- Meinardus, O.F.A. "The Christian Remains of the Seven Churches of the Apocalypse", *BA* 37 (1974).
- Merrill, E.T. *Essays in Early Christian History* (London: Macmillan, 1924).
- Metzger, B.M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament Fourth Revised Edition* (Stuttgart: United Bible Society, 1994<sup>2</sup>).
- Mihailov, G. *La langue des inscription grecques de Bulgarie* (Sofia, 1943).
- Millar, F. *The Roman Near East* (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1994).
- Mitchell, S. *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, I—II (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Mitchell, S. "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians", *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi, M. Frede (Oxford, 1999), 129-147.
- Mitchell, S., *RECAM II: The Ankara District: The Inscriptions of North Galatia* (Oxford: British Archaeological Reports, 1982, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph № 4, B.A.R. International Series 135).
- Moehring, H.R. "The *Acta Pro Judaeis* in the *Antiquities* of Flavius Josephus. A Study in Hellenistic and Modern Apologetic Historiography", *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, 3 (Leiden: Brill, 1975, SJLA, 12), 124-158.
- Momigliano, A. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge: CUP, 1975).
- Momigliano, A. *Claudius the Emperor and His Achievement* (Cambridge: W. Heffer & sons, Ltd, 1961).
- Momigliano, A. "I nomi delle prime «synagoghe» romane e la condizione giuridica delle comunità in Roma sotto Augusta", *Rassegna Mensile di Israel* 6 (1931-1932), 283-292.
- Montevecchi, O. "Pantokrator", *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni* (Milan, 1957), 401-432.
- Moore, G.F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 1 (Cambridge, Mass., 1927).
- Moreau, J. "Le nom des chrétiens", *La nouvelle Clío* 1/2 (1949-1950), 190-192.
- Munck, J. *Paul and the Salvation of Mankind* (London: SCM, 1959).
- Murphy-O'Connor, J. "Lots of God-Fearers? *Theosebeis* in the Aphrodisias Inscription", *RB* 99:2 (1992), 418-422.
- Murphy-O'Connor, J. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Wilmington: Michael Glazier, Inc., 1983, Good News Studies, 6).
- Mussies, G. "Jewish Personal Names in Some Non-Literary Sources", *Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, P.W. van der Horst (Leiden/New York/Köln: BriU, 1994, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 21), 124-158.
- Nadel, B. "Actes d'affranchissement des esclaves du Royaume du Bosphore et les origines de la *manumissio in ecclesia*", *Symposion, 1971: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, hrsg. v. H.J. Wolif (Köln/Wien: Böhlau Verlag, 1975), 265-291.



- Levinskaya, I.A. "The Inscription from Aphrodisias and the Problem of God-fearers", *ТынB4*.2 (1990), 312-318.
- Levinskaya, I.A., S.R. Tokhtas'yev. "Jews and Jewish Names in the Bosporan Kingdom", *Te'uda, XII: Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (1996), 55—73.
- Lewis, D.M. "The First Greek Jew", *JSS*2 (1957), 264-266.
- Lieu, J.M. "The Race of the God-Fearers", *JTS*46:2 (1995), 483—501.
- Lifshitz, B. "Inscriptions grecques de Cäsarée en Palestine (Caesarea Palacstinae)", *RB* 68(1961), 115-126.
- Lifshitz, B. "L'origine du nom des chrétiens", *VC*16 (1962), 65—70.
- Lifshitz, B. "Notes d'épigraphie grecque", *RB* 70 (1963), 255-265.
- Lifshitz, B. "Notes d'épigraphie grecque", *RB* 76 (1969), 92-98.
- Lifshitz, B., J. Schiby, "Une synagogue samaritaine à Thessalonique", *RB* 75 (1968), 368-378.
- Linder, A. *The Jews in Roman Imperial Legislation*, edited with Introductions, Translations and Commentary, англ. пер. (Detroit: Wayne State University Press, 1987).
- Liungvik, H. "Aus der Sprache des Neuen Testaments", *Eranos* 66 (1968), 30-34.
- Lüdemann, G. *Early Christianity according to the Tradition in Acts: a Commentary*, англ. пер. (London, 1984).
- Lüdemann, G. *Paulus, der Heidenapostel*, I: *Studien für Chronologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), англ. пер.: *Paul: Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology* (Philadelphia/ London: SCM, 1984).
- Lüderitz, G. *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika mit einem Anhang von Joyce M.Reynolds* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1983).
- Lüderitz, G. "What is the Politeuma?", *Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, P.W. van der Horst (Leiden/New York/Köln, 1994, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 21), 183- 225.
- MacLennan, R.S. *Early Christian Texts on Jews and Judaism* (Atlanta: Scholars Press, 1990, Brown Judaic Studies), 194.
- Marcus, R. "Σεβόμενοι in Josephus", *JSS* 14 (1952), 247-250.
- Marshall, A.J. "Flaccus and the Jews of Asia (Cicero *Pro Flacco* 28.67—69)", *Phoenix*, 29:2 (1975), 139-154.
- Marshall, I.H. *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970).
- Mattingly, H.B. *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, III: *Nerva to Hadrian* (London: The Trustees of the British Museum, 1936).
- Mattingly, H.B. "The Origin of the Name *Christiani* ", *JTS* n.s. 9 ( 1958), 26-37.
- Mazur, B. *Studies on Jewry in Greece*, I (Athens: Hestia, 1935).
- McEleney, N.J. "Conversion, Circumcision and the Law", *NTS* 20 (1974), 319-341.
- McKnight, S. *A Light Among Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).
- Meek, Th.J. "The Translation of Ger in the Hexateuch and Its Bearing on the Documentary Hypothesis", *JBL* 49 (1930), 172-180.
- Meeks, W.A., R.L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula: Scholars Press, 1978, SBLBS, 13).

- Plummer, A. *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (New York, 1909).
- Poland, F. *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig, 1909).
- Pöwell, B. "Greek Inscriptions from Corinth", *AJA Second Series* 7 (1903).
- Rabello, A.M. "The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire", *ANRW* II, 13 (1980), 662-762.
- Rajak, T. "Jews and Christians as Groups in a Pagan World", " *To See Ourselves as Others See Us*": *Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*, eds. J. Neusner, E.S. Frerichs (Chico: Scholars Press, 1985), 247—262.
- Rajak, T. "Roman Intervention in a Seleucid Siege of Jerusalem?", *GRBS* 22 (1981), 65-81.
- Rajak, T. "Was there a Roman Charter for the Jews?" *JL5* 74 (1984), 107—123.
- Rajak, T, D. Noy, "Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Graeco-Jewish Synagogue", *JRS* 83 (1993), 89-93.
- Ramsay, W.M. *The cities of St. Paul* (London: Hodder & Stoughton, 1907; пер. изд.: Baker, 1979).
- Reinach, S. "Le première allusion au christianisme dans l'histoire: sur un passage énigmatique d'une lettre de Claude", *RHR*, 90 (1924), 108-122.
- Reinhardt, W. "The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church", *AIIFCS*, 4: *Palestinian Setting*, ed. R. Bauckham (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1995), 237-265.
- Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, eds. P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle (Aarhus University Press, 1990, Studies in Hellenistic Civilization, 1).
- Reynolds, J., R. Tannenbaum, *Jews and God-fearers at Aphrodisias* (Cambridge: The Cambridge Philological Society, 1987, Proceedings of the Cambridge Philological Society, Supplementary Vol. 12).
- Riesner, R. *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missions-Strategie und Theologie* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994, WUNT, 71), англ. пер.: *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998).
- Robert, L. "Documents d'Asie Mineure", *BCH* 107 (1983), 498-599.
- Robert, L. *Études Anatoliennes: recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure* (Paris, 1937).
- Robert, L. "Les Inscriptions grecques et latines de Sardes", *RA* 2 (1936), 237-240 = *id. Opera Minors Selecta*, 3 (Amsterdam: Adolf M. Kakkert, 1969), 1606-1613.
- Robert, L. *Nouvelle inscriptions de Sardes* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1964).
- Robert, L. "Reliefs votifs et cultes d'Anatolie", *Anatolia*, 3 (1958), 112-122 = *id. Opera minora selecta*, 1 (Amsterdam, 1969), 411—421.
- Roberts, C, T.C. Skeats, A.D. Nock, "The Guild of Zeus Hypsistos", *HTR* 29 (1936), 39—88; статья перепечатана с опущенными введением, греческим текстом и фотографией в A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, 1, 414—443.
- Romaniuk, K. "Die 'Gottesfürchtigen' im Neuen Testament: Beitrag zur neu-

- Nadel, B. "O starogreckich napisach dotyczacych Zydow z rejonu Morza Czarnego", *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego* 33 (1960), 79-82.
- Naveh, J. *On Stone and Mosaic: The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues* (Tel Aviv, 1978).
- Neusner, J. "The Conversion of Adiabene to Judaism", *JBL* 83:1 (1964), 60—66.
- Niese, B. "Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus Archaeol. B. XIII. XGV.XVI, *Hermes* 2 (1876), 466-488.
- Nigdelis, P.M. "Synagoge(n) und Gemeinde der Juden in Thessaloniki: Fragen auf Grund einer neuen jüdischen Grabinschrift der Kaiserzeit", *ZPE* 102 (1994), 297-306.
- Nilsson, M.P. *Geschichte der griechischen Religion*, 2 (München, 1961<sup>2</sup>).
- Nilsson, M.P. "Zwei Altäre aus Pergamon", *Eranos* 54 (1956), 163-173.
- Nock, A.D. *Conversion* (Oxford: Clarendon Press, 1933; переклад.: 1972).
- Nock, A.D. *Essays on Religion and the Ancient World*, 1, ed. Z. Steward (Oxford: Clarendon Press, 1972).
- Nolland, J. "Proselytism or Politics in Horace Satires 1, 4, 138-143?", *VC* 33 (1979), 347-355.
- Nolland, J. "Uncircumcised Proselytes?", *JSJ* 12:2 (1981), 173-194.
- Noy, D. "The Jewish Communities of Leontopolis and \fenosa", *Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, P.W. van der Horst (Leiden/New York/Köln, 1994, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 21), 162-188.
- Noy, D. "Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy", *JJS* 48:2 (1997), 300—311.
- Nutton, V. "Archiatry and the Medical Profession", *PBSR* 45 (1977), 191—226. *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamentary Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, eds. H.W. Attridge, J.J. Coffins, Th.H. Tobin (Lanham: University Press of America, 1990. Resources in Religion, 5).
- Orchard, B. "The Ellipsis between Gal 2:3, 2:4", *Bib* 54 (1973), 469-481.
- Overman, J.A. "The Diaspora in the Modern Study of Ancient Judaism", *Diaspora Jews and Judaism*, 64—78.
- Papyrologische Texte und Abhandlungen: Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus) Teil I. Kommentar zur Psalm 20—21*, eds. L. Doutreleau, A. Gesche, M. Gronewald, 7 (Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1969).
- Patrologia Syriaca*, 1,3: *Liber Graduum*, ed. M. Kmosco (Paris: Firmin-Didot, 1926).
- Penna, R. "Les juifs a Rome au temps de l'apôtre Paul", *NTS* 28 (1982), 321-347.
- Peterson, E. "Christianus", *Miscellanea G. Mercati*, 1 (Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946), 355-372.
- Petzl, G. "Die Beichtinschriften Westkleinasiens", *Epigraphica Anatolica* 23 (1994).
- Pfuhl, E., H. Möbius, *Die ostgriechischen Grabreliefs* (Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1979).
- Pines, S. "The Iranian Name for Christians and the God-fearers", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1968), 143—152.

- Slingerland, D. "Chrestus: Christus?", *New Perspectives on Ancient Judaism*, 4: *The Literature on Early Rabbinic Judaism: Issues in Talmudic Redaction and Interpretation*, ed. A. J. Avery-Peck (Lanham/New York/London: University Press of America, 1989), 133-144.
- Slingerland, D. *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome* (Atlanta: Scholars Press, 1997, South Florida Studies in the History of Judaism, 160).
- Slingerland, D. "Suetomus *Claudius* 25.4 and the Account in Cassius Dio", *JQR* 79:4 (1989), 305-322.
- Smallwood, E.M. *Philonis Alexandrini Legatio Ad Gaium*, ed. with an introduction, translation and commentary (Leiden: Brill, 1961).
- Smallwood, E.M. "Some Notes on the Jews under Tiberius", *Latomus* 15 (1956), 324-329.
- Smallwood, E.M. "The Alleged Jewish Tendencies of Poppaea Sabina", *JTSn.s.* 10(1959), 325-335.
- Smallwood, E.M. *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations* (Leiden: Brill, 1981<sup>2</sup>, SJLA 20).
- Solin, H. "Juden un ! Syrer im westlichen Teil der Römischen Welt: Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände", *ANRWII* 29, 2 (1983), 587-789.
- Solin, H. *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*, 1-3 (Berlin/New York: de Gruyter, 1982).
- Solin, H. *Die stadtrömischen Sklavennamen: ein Namenbuch* (Stuttgart, 1996, Forschungen zur antiken Sklaverei, Beiheft 2).
- Sordi, M. *The Christians and the Roman Empire*, англ. пер. (London/New York: Routledge, 1994).
- Spicq, C. "Ce que signifie le titre de chrétien", *Stud. Theol.* 15 (1961), 68-78.
- Stem, M. "The Jewish Diaspora", *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, eds. S. Safrai, M. Stem (Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1974, CRINT, 1,1), 117-183.
- Stephani, L. "Pareiga archaeologica XXIII", *Mélanges gréco-romains*, II (St. Petersburg, 1866), 200-216.
- Studies in Early Jewish Epigraphy*, eds. J.W. van Henten, P.W. van der Horst (Leiden/New York/Köln, 1994, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, XXI).
- Tacheva-Hitova, M. "Dem Hypsistos geweihte Denkmäler in Thrakien: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Religionen, III", *Thracia* 4 (1977), 271-301.
- Tacheva-Hitova, M. *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia* (Leiden: Brill, 1983, EPRO, 95).
- Taylor, J. "Why were the Disciples First Called 'Christians' at Antioch? (Acts 11:26)", *RB* 101:1 (1994), 75-94.
- Taylor, J. *Christians and Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Tcherikover, V. "Jewish Apologetic Literature Reconsidered", *£05* 48,3 (1956), 169-193.

- testamentlichen Theologie der Gottesfurcht", *Aegyptus* 44:1-2 (1964), 66-91.
- Ronchi, G. *Lexicon theonymon rerumque sacrarum et divinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris, titulis, Graecis Latinisque in Aegypto repertis laudantur* (Milan, 1977, Testi e Documenti per lo studio dell' Antichità, XLV).
- Roscher, W.H. *Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie*, I—VI (Leipzig: Teubner, 1884-1937, переизд.: Georg Olms Verlag, 1992-1993).
- Rosenbloom, J.R. *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1978).
- Rostovtzeff, M. *Iranians and Greeks in South Russia* (Oxford, 1922).
- Rutgers, L.V. "Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on *Feldman's Jew and Gentile in the Ancient World*", *JQR* 85: 3—4 (1995).
- Rutgers, L.V. *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, Religions in the Graeco-Roman World, 126).
- Safray, S. "Relations between the Diaspora and the Land of Israel", *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, eds. S. Safray, M. Stem (Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1974, CRINT, 1,1), 201—232.
- Saldarini, A.J. *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago/London: The University of Chicago Press), 1994.
- Sanders, E.P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (London: SCM, 1990).
- Sanders, J.T. *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (London: SCM, 1993).
- Sandmel, S. *The First Christian Century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties* (Oxford University Press, 1969).
- Schwabe, M., B. Lifshitz, *Beth She'arim, II: The Greek Inscriptions* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1974).
- Schwabe, M. *Tarbitz* 21 (1950), 112-123 (на *uspume*).
- Schürer, E. "Die Juden im bosporianischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεόν υπιστον ebendasselbst", *SP/HLXII—XIII* (1897), 200—225.
- Schürer, E. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1-3 (Leipzig, 1901-1909<sup>4</sup>), англ. пер.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, A New English Version, revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black (т. 1-2); by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman (т. 3, 1-2) (Edinburgh: T.&T. Clark, 1973-1987).
- Scurmuzzu, V.M. *The Emperor Claudius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940).
- Sheppard, A.R.R. "Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor", *Talanta* 12/13 (1980-1981), 77-101.
- Siegelt, F. "Gottesfürchtige und Sympathizanten", *JSJ* 4.2 (1973), 109—162.
- Simon, M. "Theos Hypsistos", *Ex orbe religionum* (Leiden, 1972), 372—385 = *id.*, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, 2 (Tubingen: Mohr-Siebeck, 1981, WUNT, 23), 495-508.
- Simon, M. *Verus Israel*, англ. пер. (Oxford University Press, 1986).

- Weitzmann, K., I. SevCenko, "The Moses Cross at Sinai", *DOP* 17 (1963), 385—398.
- Wiefel, W. "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity", *The Romans Debate*, revised and expanded edition, ed. K.P.Donfried (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 85—101.
- Wilcox, M. "The 'God-Fearers' in Acts — a Reconsideration", *JSNT* 13 (1981), 102-122.
- Will, E., C. Orrieux, "*Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur* (Paris: Les Belles Lettres, 1992).
- Williams, M.H. "Domitian, the Jews and the 'Judaizers' — a Simple Matter of Cupiditas and Maiestas?", *Historia* 34:2 (1990), 196—211.
- Williams, M.H. "Θεοσεβῆ? γάρ ἦν — the Jewish Tendencies of Poppaea Sabina", *JTS* 39 (1988), 97-111.
- Williams, M.H. "The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19", *Latomus* 48 (1989), 765-784.
- Williams, M.H. "The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias — Case of Patriarchal Interference in Early 3rd Century Caria?", *Historia* 51:3 (1992), 297-310.
- Williams, M.H. "The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions", *ZPE* 116 (1997), 249-262.
- Williams, M.H. "The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome", *ZPE* 101 (1994), 165-182.
- Williams, M.H. "The Structure of Roman Jewry Re-considered — Were the Synagogues of Ancient Rome Entirely Homogeneous?", *ZPE* 104 (1994), 129-141.
- Woodward, A.M. "Excavations at Sparta 1924-1925", *BSA* 26 (1924-1925), 222-224; *BSA* 29 (1927-1928), 49-50.
- Zgusta, L. *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste* (Praha, 1955).
- Zgusta, L. *Kleiasiatische Personennamen* (Prag, 1964).
- Zgusta, L. *Kleinasiatische Ortsnamen* (Heidelberg: C. Winter, 1984, Beiträge zur Namenforschung, *NF*, Beiheft 21).

- Tcherikover, V. "The Sambathions", *Scripta Hierosolymitana* 1 (1954), 78—98 = *CPJ* III, 43-56.
- The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, eds. S. Safrai, M. Stem (Assen/Philadelphia: Van Gorcum/Fortress Press, 1974-1976, CRINT, I, 1-2).
- The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds. J. Lieu, J. North, T. Rajak (London/New York: Routledge, 1992).
- Thompson, L.A. "Domitian and the Jewish Tax", *Historia* 31 (1982), 329-342.
- The Roman Imperial Coinage* II, eds. H. Mattingly, E.A. Sydenham (London, 1926).
- "To See Ourselves as Others See Us": *Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, eds. Neusner, J., E.S. Frerichs (Chico: Scholars Press, 1985).
- Tradition und Glaube: Festgabe für K.G. Kuhn*, ed. J. Gutmann (Göttingen, 1971).
- Threatte, L. *The Grammar of Attic Inscriptions*, 1 (Berlin/New York, 1980).
- Thumb, A. *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der KOINH* (Strassburg, 1901).
- Tokhtas'jev, S.R. "Thrakische Personennamen am kimmerischen Bosphoros", *Pulpudeva* 6 (1993), 178—188.
- Trebilco, P. "Paul and Silas — 'Servants of the Most High God' (Acts 16.16-18)", *JSNT* 36 (1989), 51-73.
- Trebilco, P. *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge: CUP, 1991, Society for New Testament Studies Monograph Series, 69).
- Urdahl, L.B. "Jews in Attica", *Symbolae Osloensis* 43 (1968), 39—46.
- Ustinova, Ju. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God* (Leiden/Boston/Köln, 1998, RGRW).
- Ustinova, Ju. "The Thiasoi of Theos Hypsistos in Tanais", *History of Religions* 31 (1991), 152-180.
- van der Horst, P.W. *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE — 700 CE)* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1991).
- van der Horst, P.W. "A New Altar of a Godfearer?", *JSNT* 543 (1992), 32-37.
- van der Horst, P.W. "Jews and Christians in Aphrodisias in the Light of their Relations in Other Cities of Asia Minor", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 43:2(1989), 106-121.
- van der Horst, P.W. *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (Fribourg/Göttingen: Universitäts-Verlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).
- van Minnen, P. "Drei Bemerkungen zur Geschichte des Judentums in der griechisch-römischen Welt", *ZPE* 100 (1994), 255—257.
- van Strafen, F.T. "Gifts for the Gods. Appendix. Votive Offerings Representing Parts of the Human Body (the Greek World)", *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in Ancient World*, ed. H.S. Versnel (Leiden: Brill, 1981, Studies in Greek and Roman Religion, 2), 105-151.
- Vasmer, M. *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven*, I (Leipzig, 1923).
- Vulpe, R. "Le sanctuaire de Zeus Casios de Serêmet et le problème d'un vicus cassianus", *Epigraphica. Travaux dédiés au Vif Congrès d'epigraphie grecque et latine* (Bucarest, 1977), 113-130.

Дели 17:10	249,262	1 Петр 4:16	294	Гал 2:4	42
17:17	96,218,			5:1-4	41
224, 249, 262		Рим 2:25-29	43	5:2-4	43
17:28 .	194	1 Кор 6:8	84	5:6	41,43
18:1-8	83	7:17-18	47	6:15	43
18:2	63,288	7:18	43	Еф 4:32	295
18:4,7	262	7:19	46		
18:6	17,249	9:20	44	Флп 3:5	273
18:6-7	40, 96, 218	14	88	4:22	303
18:19	17,249	2 Кор 11:22	273		
19:10	223	5:1	142	Кол 2:11	142
20:21	223			4:11	40
21:21	46	Гал 2:1-4	42		
26:28	294	2:1-10	42	2 Тим 3:15	45
28:17	307	2:12	40		
Иак 5:17	159	2:3	42	Тит 1:10	40

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ

Аарон	316	Агриппа, Марк	Амасия	82
Август 33, 34,185,		Випсаний 252,	Амастрида 152, 158,	
221, 247, 252, 253,		253, 303	153, 159	
279, 281, 282, 286,		Адиабена 28, 29,47, 73	Амафонт	171
289, 290, 303, 305		Адриан	Амман	166
Августин,		112, 147, 122	Аммиан	157,
Аврелий 61,62,		Азия(римская	Марцеллин 166	
192, 199, 267, 268,		провинция) ill,	Аммоний	226
269, 270, 271, 283		241-243, 247-253, 300	Амфиарай	261
Аврелий Антонин 122		Аид	Анания	83
Авраам	73,91	Аквила	Анатолия	102,107
Авсоний 267-271		Акмония 187,222	Анкира (Анкара)	187
Агриппа I 220, 248,		Александрия 186,	Аннак	
259, 261, 283,		203, 224, 236, 244,	(Наннак) 258-260	
286, 288, 303		282, 284, 286, 307	Антиливан	241
Агриппа II	303	Алеппо	Антиох II Теос	249



# УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ЦИТАТ

Ветхий Завет		Новый Завет		Деян 5:1-	5 83
Быт 14:18	194	Мф 5:25	313	5:22	313
		22:16	178	5:26	313
Исх 22:20 (LXX)	78	23:14	78	6:5	74, 88, 240
		23:15	74	6:9	306
Лев 19:33-34	73	26:58	313	7:48	189, 191
25:23	73			8:27■	-39 219
		Мк 1:24	190	10	40, 139, 140
Числ 6:22-27	264	3:6	178	10:1-	2 96
5:15	53	5:22	308	10:2	219
Втор 4:39	195	5:35	308	10:22	96, 219
5:14	53	5:36	308	10:35	220
10:18-19	73	10:21	179	10:45	40, 219
16:10-11	53	12:13	178	10:45■	-46 138
16:13-14	53	12:40	78	11:1	219
17:15	73	14:54	313	11:18	220
29:9-14	53	14:58	142	11:2	40
		14:65	313	11:26	294
Пс 21(22):31	81			13:15	308
45:8,12	263	Лк 1:32	191	13:16	96, 218, 220
126(127):1	256	1:35	191	13:26	91, 96,
		1:76	191		218, 220
Ис 49:6	80	4:20	313	13:43	53,74, 89,
54:15 (LXX)	80	4:41	190		93, 96, 104,
		6:35	191, 295		218, 222
Иер 24:1	87	8:49	308	13:46	220, 249
		12:58	313	13:50	96, 218, 221
Зах 5:1-4		13:14	308	14:1	223, 249
(вариант LXX)	186	20:45	78	15:23■	-29 42
1 Макк 5:68	233			15:4-	29 42
10:82-85	233	Ин 7:32	313	16:1-	3 41-43,318
11:42-51	234	7:45-46	313	16:12·	-13 262
13:11	234	18:3	313	16:14	96, 218
13:47-48	233	Деян 2:10	74	16:15	40
15:23-4	55	2:11	88, 92	16:16	-18 169, 189
2 Макк 4:33—34	239	2:9-11	55, 88	17:1	249, 262
4 Макк	273	4:2	190	17:4	96, 218, 223

- Исра** 157, 203  
**ИерМес** 172, 203  
 Гермоген 259  
 Гермонасса 212, 213  
 Герод 259, 260  
 Геродиан 253  
 Геродот 142  
 Гея 153, 154, 157, 158, 161, 163, 164, 207  
 Гигин 190  
 Шгия 261  
 Гиркан (перво священник) 247, 250  
 Голгофа 290  
 Гомер 182  
 Гонорий 198  
 Гораций 19, 58-61  
 Горгиппия 151, 152, 164, 167, 203, 206  
 Греция 17, 101, 172, 261  
 Григорий Назианзин 196, 213  
 Григорий Нисский 196  
 Дакия 172  
 Дамаск 82, 241, 299  
 Дафна 238, 239, 240  
 Девкалион 259, 260  
 Делилер 105, 274  
 Делос 19, 101, 151, 172, 186, 250, 280, 310  
 Дельфы 190, 261  
 Деметрий II Никатор 234  
 Дерба 42  
 Дидим Слепой 81  
 Диоген 132  
 Диодор 234  
 Дион Кассий 29-36, 38, 39, 47, 67, 66, 110, 222, 283, 284, 287, 288, 291-293, 299  
 ДИОНИС 71, 177, 193  
 Долабелла, Публий Корнелий 250  
 Доминус Флевит (Dominus Flevit) 85, 86  
 Домициан 27, 29, 30, 31, 35-37, 147, 245  
 Домицилла, Флавия 31, 26, 75, 222  
 Домн (см. также Кадм) 214  
 Дура Европос 56, 101  
 Европа 217  
 Евсевий 17, 34, 183, 194, 213, 282-284, 291  
 Евстафий 105, 106  
 Египет 22, 38, 54, 107, 150, 151, 183, 185,  
 Елена 291  
 Енох 259, 260  
 Епифаний 151, 160, 165-167, 197  
 Ефрем Сирин 197  
 Зевксис 242  
 Зевс 158, 161, 163, 164, 172, 173, 175, 189, 194, 202, 203, 207  
 Зевс Асбамей 157  
 Зевс Высочайший 155, 170-172, 174, 175, 183, 188  
 Зевс Касий 178  
 Зевс Клятвоблюститель (Оркий) 157, 158  
 Зевс Ларасий 112, 300  
 Зенобий 259  
 Зенон 235  
 Иаэль 121  
 Игнатий 82  
 Иероним 44  
 Иерусалим 42, 44, 56, 82, 83, 87, 88, 234, 238, 247, 251-253, 266, 284, 290  
 Изат (царь Адиабены) 75  
 Изида 157, 181, 203  
 Изник 158  
 Израиль 66, 67, 80, 87, 173, 183, 190, 194  
 Иисус 75-77, 80-82, 179, 190, 254, 293, 297-300  
 Иконий 26, 42, 258  
 Илия 304  
 Иоанн Антиохийский 66  
 Иоанн Златоуст 167, 238, 240, 309  
 Иоанн Лидиец 185, 193  
 Иоанн 234-236, Мал ала 238  
 Иовиан 166  
 Ионафан 234  
 Иордан 241  
 Иосиф Флавий 19, 30, 34, 37, 38, 47, 55, 62, 66, 67, 68, 73, 77, 78, 130, 131, 151, 164, 185, 217, 222, 231, 232, 233, 234, 237-246, 248, 249, 252, 255, 273, 280, 281, 283, 284, 285, 288, 292, 300, 304, 306  
 Ирод Великий 75, 306  
 Ирод из Халкиды 248  
 Исаврия 226  
 Искина (Скина) 304  
 Испания 144  
 Италия 68, 144, 222, 251  
 Иудея 38, 67, 146, 220, 275  
 Кадм 214  
 Капитолина (Клавдия?) из Тралл 111-113, 222, 300

- |  |  |                 |  |                       |   |
|--|--|-----------------|--|-----------------------|---|
| Антиох III                                       | 233, 242                                       | Асиба           | 157  | Бурдигала             |   |
| Антиох IV  |  | Астерий         | 82-84  | (Бордо)               | 267, 270                                    |
| Эпифан   | 231-234  | Атрибис (Бенха) | 186  | Вавилония             | 242   |
| Антиох VII                                       | 246  | Аттика          | 261  | Валерий               |   |
| Антиох IX  | 246  | Арме            | 174, 181, 203  | Максим                | 63,65, 278                                  |
| Антиох (сын архон-<br>та антиохийских<br>евреев) | 237  | Афина           | 172, 194, 219,<br>257, 258, 262,<br>266, 267, 271  | Варий (сенатор)       | 235   |
| Антиохия   |  | Афины           | 172, 194, 219,<br>257, 258, 262,<br>266, 267, 271  | Варнава               | 88, 89,<br>220, 221                         |
| на Меандре                                       | 258  | Африка          | 304, 305   | Варрон                | 192   |
| Антиохия   |  | Африкан, Юлий   | 284  | Веллий                | 304   |
| на Оронте  | 17, 88,<br>178, 197, 231-240,<br>258, 266, 296 | Афродисада      | 57,99,<br>100, 105, 106, 115,<br>118, 121-124, 128,<br>135-141, 160, 187,<br>225, 226, 235, 310                            | Веннамин              |   |
| Антиохия   |  |                 |  | (просхол)             | 267   |
| Писидийская                                      | 88,<br>92, 218-221,<br>224, 225, 258, 319      |                 |  | Веноза 55,            | 115, 116,<br>254, 274, 275                  |
| Антоний, Луций                                   | 250  | Ахей (Ахайя)    | 21, 261  | Верекунд              | 269   |
| Антоний, Юлий                                    | 253  | Баал            | 175  | Веспасиан             | 37, 38,<br>245, 237-239                     |
| Антонин Пий                                      | 122, 254                                       | Баал-Шамин      | 175,183  | Виа Пертуенсе         | 302   |
| Апамея   | 101,237,<br>239, 260                           | Бальб,          |  | Виа Чимарра           | 302   |
| Аполлинополь (см.<br>также Эдфу)                 | 183  | ТитАмний        | 250  | Викторий              | 268-271                                     |
| Аполлон  | 181, 190,<br>203, 239, 261                     | Белкис          | 141  | Вилла Торлония        | 302   |
| Аполлон  |  | Беотия          | 261  | Виминал               | 305   |
| Мандулис   | 203  | Беря            | 262, 265,266   | Винья Касилиана       | 302   |
| Аполлония  | 258  | Бет             | Шеарим 239   | Винья                 |   |
| Апполоний  |  | Библ            | 174  | Равданини             | 104, 302                                    |
| Молон  | 34   | Бова            | Марина Юи  | Вифиния               | 241, 304                                    |
| Арад   | 266  | Бог             | Высочайший 97,<br>143, 155, 162-164,<br>169-177, 181, 183,<br>185-192, 194-199,<br>202-207, 209, 210,<br>212-214, 253, 263 | Волумний              |   |
| Арат   | 194  |                 |  | (прокуратор<br>Сирии) | 306   |
| Аргос  | 170, 261                                       |                 |  | Высочайший            | 172,<br>189, 191                            |
| Аристобул  | 194  | Богиня          |  |                       |   |
| Аристотель                                       | 157,182,241                                    | Высочайшая      | 181  | Гай Калигула          | 34, 226,<br>234, 235, 237,<br>261, 282, 288 |
| Ариция   | 290  | Боспорское      |  | Галатия               | 46,155,<br>187, 222                         |
| Аркадий  | 198  | царство         | 19, 149,<br>151, 163, 171,<br>189, 194, 199-202,<br>204, 208-211, 214  | Галилея               | 239, 245, 304                               |
| Аркадия  | 203  |                 |  | Галлия                | 144   |
| Арриан   | 216  |                 |  | Галлия                |   |
| Арсиноя  | 30,203   |                 |  | Пизальпийская         | 148   |
| Асбамей (см. также<br>Зевс Асбамей)              | 153,<br>154,158                                | Брешия          | 148  | Гегесинп              | 284   |
|  |  | Брут, Марк      |  | Геката                | 157   |
|  |  | Юний            | 250,251  | Гълиос                | 161,163,164,<br>175, 181, 207               |

- Павел (апостол) 9,17,  
 18, 40-47, 76,  
 82, 83, 88-92, 94,  
 189-191, 194, 195,  
 219, 220, 223, 224,  
 249, 272, 288, 317  
 Павел Орозий 283,  
 284, 289,  
 291, 292, 298  
 Павсаний 170  
 Палатин 304  
 Палестина 39,41,  
 48, 104, 136, 158,  
 207, 233, 235, 236,  
 238, 241, 301, 317  
 Памфилия 241  
 Пан 183, 184  
 Пандатерия 31  
 Панорм 155  
 Пантикапей 125,128,  
 152, 204, 205  
 Папирий Пет 270  
 Парий 280  
 Парос 280  
 Парфия 73  
 Пафлагония 152  
 Пергам 143  
 Петр (апостол) 40, 82,  
 83, 219, 292  
 Петроний 267  
 Пиндар 170, 190  
 Пирей 266  
 Пирот 175, 176  
 Писидия 173, 186  
 Пифагор 69  
 Платон 132,133,  
 182,270  
 Плиний  
 Младший 211  
 Плиний  
 Старший 63  
 Пловдив 101  
 Плутарх 192, 193  
 Помпей Коллега,  
 Гней 237
- Помпей, Гней 275,  
 279, 280  
 Понт(провин-  
 ция в Малой  
 Азии) 82,211  
 Понт (сенатор) 1 235  
 Понтий Максим 309  
 Поппея Сабина 138,  
 223, 300  
 Посейдон 174  
 Приена 101, 158  
 Присциан 238  
 Присцилла 288, 289  
 Прокопий  
 из Газы 81  
 Протоника 290, 291  
 Птолемей I 201  
 Птолемей  
 (V, VI, VIII,  
 X, XI или XII) 186  
 Птолемей  
 (наместник  
 Калесирии) 242  
 Пула (Пола) 117  
 Реня 186  
 Рим 17, 28, 36, 38, 56,  
 57, 59, 60, 62, 66, 67,  
 70, 87, 88, 103, 151,  
 104, 114, 182,201,  
 208, 211, 222, 254,  
 263, 264, 274, 275,  
 278, 280, 282, 283,  
 285, 287-293, 295,  
 296, 298, 300-302,  
 305-307, 309, 310,  
 314, 317  
 РОДОС 107, 171  
 Ростов-на Дону 206  
 Рубрий 33  
 Руф, Гай  
 Фурфаний 312  
 Сабазий 174, 202  
 Саваоф 65  
 Сапфира 83
- Сардиния 67, 68  
 Сарды 97, 101, 108,  
 109,123, 242, 246  
 Светоний 29, 30,  
 32, 35, 36, 37, 66,  
 68, 70,71, 245, 280,  
 281, 284, 287, 291,  
 292, 293, 295, 296,  
 297, 298-300  
 Северы 33  
 Селевк I  
 Никатор 231, 233  
 Селевкиды 233,  
 239, 249  
 Сенека 61, 62, 66, 69  
 Септимий  
 Север 241  
 Серапис 142, 143, 201  
 Сервении 222  
 Сервилий  
 Исаврих,  
 Публий 255  
 Сердика  
 (София) 173, 175  
 Серторий, Квинт 251  
 Сеян, Луций  
 Элий 66, 248, 282  
 Сибидунда 186  
 Сид 197  
 Свдон 237  
 Сила 189  
 Силан,  
 Луций Юний 288  
 Синай 158  
 Синопа 211  
 Сирия 17, 103, 175,  
 183, 220, 224,  
 231, 233, 234,  
 258, 304-306  
 Смирна 146  
 Сог, Аврелий  
 Валерий 205  
 Сотгон 69  
 Софокл 170  
 Спарта 170

Капитолий	192, 244	Ксифилин	31, 32	Мария из Косса- бел	82, 84, 266
Каппадокия	196			Маркион	211
Каракалла (см. Аврелий Антонин)		Лактанций	62, 294	Массалия	266
Каранис	147	Левант	' 266	Матфей	74-78, 90
Кария	171, 172, 226, 258	Лелий	279	Меандр	258
Квиринал	305	Лентул Крус, Луций	250	Медиолан (Милан)	268, 271
Келесирия	241, 242	Леонтополь	115, 186	Мельхиседек	194
Кесария	41, 218, 220	Лепчис Магна	101	Мен	174
Кибела	172, 200, 203	Лета	187	Месопотамия	197, 242
Кизик	174	Лехей	272	Мизия	304
Киликия	241	Либаний	238	Милет	109, 110, 255, 256, 257, 266
Кипр	266, 299	Ливан	241	Митилена	174
Кирена	57	Ливий, Тит	63, 71, 245	Митра	72, 202
Киренаика	56, 208, 232	Лидия (продав- щица пурпура)	40,41	Митридат VII	
Кирилл Алек- сандрийский	103, 104,188, 198	Лидия (область в Малой Азии)	105, 158,181, 182, 204, 242	Евпатор	202, 251
Китей	210	Ликаония	158,226	Моисей	77
Китий	266	Линд	171	Мойра	187, 203
Клавдий	63, 205, 236, 248, 249, 282-292, 300	Листра	42	Монтеверде	302, 303
Клеарх	241	Лориум	113	Мопсуестия	101
Клеопатра	186	Лука	17,18,19,21,26, 27, 28, 39-48, 51, 56, 88-100, 103, 129, 137, 139, 140, 141, 190, 191, 218, 219, 220, 221, 223-227, 240, 249, 262, 288, 289, 292, 307, 317, 318, 319, 320	Наколея	197
Клемент, Флавий	31, 35, 36,222	Лукицин	166	Неаполь	265
Климент Алек- сандрийский	44, 84, 143	Луппициан	166	Небридий	269
Константин	165, 238, 293	Луцилиан	166	Неемия	37
Константинополь	197			Немезида	157
Коринф	40,170,219, 261, 262, 271, 272, 276, 277, 288, 289	Македония	171,261, 262, 310	Нерва	27-29, 32, 37, 75, 318
Корнелий	40, 139, 214, 219, 220, 223, 225	Маккавей	39	Нерон	138, 222, 300, 301
Кос	107	Малая Азия	48, 102, 124, 128, 170, 172, 179, 182, 201, 224-226, 231, 241, 242, 246, 257, 266, 280	Никея	196, 257
Крит	174	Мантиней	310	Николай (прозелит из Антиохии)	88,93
Ксенофонт	218	Марий, Гай	249	Никомедия	174
				Ново-Отрадное	210
				Олимпия	170
				Ольвия	151, 152, 159, 161, 163
				Ония III	239
				Ориген	44
				Ороп	261
				Остия	19, 101

## УКАЗАТЕЛЬ СОВРЕМЕННЫХ АВТОРОВ

- Adler, A. 259  
 Aland, K. 90  
 Alessandri, S. 278  
 Alföldi, A. 193  
 Allen, W.C. 53, 76  
 Athanassiadi, P. 171  
 Attridge, H.W. 52, 121  
 Aupert, P. 171, 182  
 Avery-Peck, A.J. 296  
  
 Bagatti, P.B. 56, 85, 86  
 Bamberger, B.J. 49, 75  
 Barclay, J.M.G. 19, 232, 233, 246, 278, 279, 285, 291, 292  
 Baron, S.W. 54, 264, 307  
 Barrett, C.K. 89, 95, 220  
 Bauckham, R. 27  
 Bauman, R.A. 33-35  
 Bean, C. 186  
 Beare, F.W. 77  
 Bechtel, F. 180  
 Bell, H.I. 285  
 Bellen, H. 105, 125—129, 134  
 Benko, S. 283  
 Berliner, A. 316  
 Bemand, A. 157, 183, 185  
 Bemand, E. 157  
 Bemays, J. 216  
 Bertholet, A. 49, 53  
 Bertram, G. 109  
 Bialoblocki, S. 49  
 Bickerman, E.J. 36, 66, 105, 179, 180, 243  
 Bij de Vaate, A.J. 145, 149  
 Bilde, P. 39  
 Black, M. 107, 151, 152, 165, 167, 253, 308  
 Blass, F. 25, 294  
 Blinkenberg, C. 171  
 Blommerde, M. 42  
 Boeck, A. 159  
 Boor, C. de 179, 235  
 Bormann, L. 100  
 Botermann, H. 122, 287, 288, 293, 299  
 Böttger, B. 208  
 Bowersock, G.W. 119  
 Braude, W.G. 49  
 Brixhe, C. 120, 141  
 Brooten, B.J. 57, 121, 308, 315, 316, 317  
 Bruce, F.F. 25, 43, 89, 220  
 Bruce, I.A.F. 30  
 Bruchman, C.F.H. 170  
 Bruner, D. 50  
 Buckler, W.H. 171  
 Burford, A. 152  
 Bumyeat, M.F. 132  
 Burton, E. 42  
 Bttger, B. 208  
 Calder, W.M. 171  
 Cameron, A. 235  
 Capper, B. 27  
 Caquot, A. 49  
 Chantraine, P. 180  
 Cohen, S.J.D. 35, 43, 44, 46-48, 50, 51, 52, 54, 58, 99, 101, 127, 135, 136, 139, 146, 147, 217  
 Colella, P. 86  
 Collins, J.J. 121  
 Conzelmann, H. 33, 45, 89, 220  
 Cook, A.B. 155, 171, 174, 175  
 Couchoud, P.L. 96  
 Cronewald, M. 81  
 Cumont, F. 64, 169-175, 178, 183, 285  
 Dalbert, P. 49  
 Dantes, S.P. 276  
 Datema, C. 82  
 Davies, P.R. 233  
 Deissmann, A. 105, 109, 186, 256, 257, 272  
 Del Tredici, R. 100  
 Delling, G. 143  
 Derenbourg, J. 74, 130, 131, 133  
 Dessau, H. 220  
 Di Stefano  
 Manzella, I. 310, 311  
 Diehl, E. 117  
 Dieterich, K. 125  
 Dindorf, L. 235, 236  
 Dittenberger, W. 184  
 Dobschütz, E. von 90  
 Domaszewski, A., von 176-178  
 Donfried, K.P. 307  
 Doutreleau, L. 81  
 Downey, G. 234-237, 239  
 Drew-Bear, T. 187  
 Dunbabin, K.M.D. 173  
 Dunn, J.D.G. 27, 256  
 Dupont, J. 96  
 Dussaud, R. 174  
 Engberg-  
 Pedersen, T. 39  
 Engelmann, H. 253  
 Errington, R.M. 156  
 Feissel, D. 257, 263, 264, 265, 266  
 Feldman, L.H. 19, 52, 54, 73, 91, 95, 98, 104, 110, 115, 119, 215, 218, 285

- |                        |                |                          |                 |                    |
|------------------------|----------------|--------------------------|-----------------|--------------------|
| Стефан                 | Фанагория      | 204                      | Херсонес        | 101,174, 214       |
| Византийский 259       | Фанний, Гай    | 250                      | Хрест           | 257,291-293,       |
| Стефан                 | Фена           | 103,104                  |                 | 296, 299, 300      |
| (первомученик) 82      | Феодорит       |                          | Хрисипп         | 132                |
| Стобы                  | Кирский        | 80                       | Христ, Гай Юлий | 296                |
| Субура                 | Феодосий I     | 226                      |                 |                    |
| Суда                   | Феодосий II    | 198, 315                 | Цезарь,         |                    |
| Сулла, Публий          | Феодосия       | 205                      | Гай Юлий        | 185, 244,          |
| Корнелий 34,219        | Феокрит        | 170                      |                 | 247, 255, 280, 281 |
| Сципион Гиспан         | Фессалия       | 261                      | Цельс           | 255                |
| (Испанский), Гней      | Фессалоника    | 186, 219,                | Цеметериум      |                    |
| Корнелий 64,65         |                | 223, 262, 263, 264       | Домициллы 31    |                    |
|                        | Фивы           | 170                      | Цицерон, Марк   |                    |
| Танаис 97,174,199,     | Филадельфия    | 170, 274                 | Тулий           | 60,94, 251,        |
| 202, 206-209           | Филипп         |                          |                 | 270, 278, 279      |
| Тацит 33,38,66,68,71,  | (апостол)      | 219                      | Эгейское море   | 102, 172           |
| 193, 205, 283, 296-299 | Филиппополь    | 101                      | Эгина           | 101                |
| Термесс                | Филиппы        | 26,189,191,              | Эдфу            | 37, 183            |
| Тертуллиан 33,44,      |                | 192, 195, 219, 262       | Эзаны           | 172                |
| 273, 294               | Филон Алек-    |                          | Элея            | 304                |
| Тевхейра               | сандрийский    | 19,                      | Эльче           | 101                |
| Тиана                  |                | 38, Я 55,66,73,          | Эпидавр         | 150, 152           |
| Тиатира                |                | 77-79, 132, 151, 185,    | Эпиктет         | 216, 217           |
| Тибериада 236, 245     |                | 194,217,241,248,252,     | Эсквилин        | 305                |
| Тиберий 33,42,67-69,   |                | 261, 279, 281, 282, 289, | Эсхил           | 170                |
| 71, 248, 282, 290, 296 |                | 290, 293, 306            | Эсхин           | 158                |
| Тиберий Юлий           | Филострат,     |                          | Этолия          | 261, 304           |
| Александр 38           | Флавий         | 158                      | Эфес            | 249-253, 255       |
| Тибр                   | Финеес         | 235,236                  | Эшмун-Мелкарт   | 174                |
| Тимофей                | Финикия        | 104, 198,                |                 |                    |
| Тир                    |                | 299, 304, 305            | Ювенал          | 215-217, 290       |
| Тит (император) 233,   | Флавий Стасикл |                          | Юлиан           | 34, 94,147, 185    |
| 237, 245               | Метрофан, Тит  | 112                      | Юлий Парид      | 64, 65             |
| Тит (спутник апос-     | Флакк, Гай     |                          | Юлия Севера     | 222, 300           |
| тола Павла) 42,43      | Норбан         | 252                      | Юноны           | 148                |
| Тит Юст                | Флакк, Луций   |                          | Юпитер          | 192                |
| Траллы 111,112,        | Валерий        | 251,                     | Юпитер Капито-  |                    |
|                        |                | 252, 279                 | лийский         | 37, 38             |
| 222, 255, 300          | Фракия         | 172,173,                 | Юпитер Сабазий  | 64                 |
| Трансиордания 241      |                | 181, 201                 | Юстин Философ   | 79,                |
| Трахонитида ЮЗ         | Фригия         | 102, 172, 187,           |                 | 80, 86, 295        |
| Траян                  |                | 197, 204, 226, 242,      | Юстиниан        | 198, 226           |
| Триполь                |                | 258, 259, 260, 293       |                 |                    |
| Троада                 | Фульвия        | 67, 73                   | Януарий         |                    |
| Турронии               |                |                          | Непоциан        | 63,65              |
|                        | Хамман Лиф     | 101                      | Яхве            | 187, 191, 263      |
| Фавор ин               |                |                          |                 |                    |
| 94                     |                |                          |                 |                    |

- Deutsch, E.L. von 259  
 Levi, I. 218  
 Levick, B.M. 258, 286  
 Lewis, D.M. 261  
 Lieu, J.M. 51,99  
     Lifshitz, B. 56, 86, 105,  
         107, 108,110, 111,  
         116, 125-129, 134,  
         151, 154, 156, 162,  
         179, 186, 187, 239,  
         262, 264, 265, 267,  
         274, 300, 305, 310  
 Linder, A. 166, 167,  
         198, 199, 315  
 Ljungvik, H. 42  
     Liidemann, G. 44,46,  
         284, 288, 292  
 Lüderitz, G. 56, 57,  
         232, 233  
  
     MacLennan, R.S. 100,  
         103, 214, 232  
 Marcus, R. 218, 232,  
         233, 241  
 Marshall, A.J. 27,  
         252, 279  
  
     Marshall, I.H. 26  
 Mason, S. 27  
 Masson, O. 122, 171  
 Mattingly, H.B!. 28, 179  
 Mazur, B.D. 101, 186  
     McEleney, NJ 217  
     McKnight, S. 51,53,  
         75, 76, 79  
 Meek, Th.J. 53  
 Meeks, W.A. 207, 213,  
         232, 236, 238,  
         239, 272, 276  
 Meinardus, O. F A. 255  
 Merrill, E.T. 35, 36  
 Merritt 273  
 Metzger, B.M. . 78,223  
 Michaelis, W. 203  
 Mihailov, G. 126  
 Milik, J.T. 56, 85, 86  
  
     Millar, F. 49, 55,106,  
         107, 111, 126, 151,  
         152, 154, 164, 165,  
         167, 195, 232, 241,  
         242,246,249,250, 253,  
         255, 258,260-263, 265,  
         266, 278, 283, 290, 303,  
                 308, 309,315  
         Mitchell, S. 102,155,  
         171, 173, 182, 187-189,  
         197, 211, 221, 222, 258  
     Mochring, H.R. 243,  
         245, 248  
     Momigliano, A. 72, 274,  
         286, 290  
     Montevecchi, O. 203  
     Moore, G.F. 53,95  
     Mor, M. 51  
     Moreau, J. 179  
     Munck J. 75, 77  
     Murphy-O'Con-  
         nor, J. 100,118,  
                 136-138, 290, 299  
     Mussies, G. 120,184,209  
     Möbius, H. 114  
  
     Naveh, J. 56  
         Neusner, J. 51,73,94,  
                 109, 136  
     Nickelsbouig,  
         G.W.E. 100  
     Niese, B. 247  
     Nigdelis, P.M. 263, 264  
     Nilsson, M.P. 143, 169  
     Nobbs, A. 94  
         Nock, A.D. 72, 170,  
                 171, 174, 175, 181,  
                 185, 204  
     Nolland, J. 59-61,217  
     North, J. 51  
         Noy, D. 56, 57, 87,  
                 113-117, 144, 148,  
                 183, 184, 186, 187,  
                 254, 263, 274, 275,  
                 277, 278, 282,  
                 303-306, 308-314, 316  
         Nutton, V. 253, 254  
  
     Orchard, B. 42  
     Orlandos, A.K. 265  
     Огггггг, С. 52  
     Overman, J.A. 136  
  
     Pallas, D.I. 276  
     Panayotou, A. 120  
     Panciera, S. 16  
     Pascal, C.B. 148  
     Paton, W.R. 107  
         Pearson, B.A. 50,  
                 100, 121  
     Pelekidis, S. 264, 265  
     Penna, R. 307  
     Peterson, E. 179  
     Peterson, N.R. 100  
     Petzl, G. 204  
     Pfuhl, E. 114  
     Philonenko, M. 49  
     Pines, S. 212,213  
     Plummer, A. 76  
     Podro, J. 295  
     Poland, F. 177, 178  
     Premerstein, A. von 181  
  
         Rabello, A.M. 246,  
                 247, 248  
         Rajak, T. 51, 109,126,  
                 242, 243, 246, 247,  
                 248, 280, 308  
         Ramsay, W.M. 171,181,  
                 258, 293  
     Ranke, L. von 26  
     Reinach, S. 285, 298  
     Reinhardt, W. 27, 54  
     Reynolds, J. 56, 57,  
         111-113, 118, 119,  
         122-124, 126, 135,  
         137, 138, 147, 226, 235  
         Riesner, R. 27,46,  
                 284, 290  
         Robert, J. 174, 178,  
                 186, 265, 266, 271, 276



- Figueras, P. 56, 57, 85  
 Finegan, J. 85  
 Finn, Th.M. 101  
 Rowers, H.J. 76  
 Foerster, W. 190  
 Fox, R.L. 197  
     Frede, M. 171, 182  
 Frend, W.H.C. 158  
     Frerichs, E.S. 51, 136  
 Frey, J.B. 104, 105, 109,  
     111, 114, 115, 117,  
     161, 184, 254, 272, 302,  
     303, 307, 310, 313, 314  
 Friedlaender, M. 75  
 Fuchs, H. 297  
 Fuks, A. 147  
 Furnish, V.P. 273  
  
 Gasque, W. 43  
 Gauthier, P. 156  
 Gempf, C.H. 25  
 Georgi, D. 49, 71  
 Gerkan, A. von 257  
 Gesche, A. 81  
     Gibson, E. 293, 295  
     Gibson, E.L. 126-132,  
         209, 210  
 Goodenough, E.R. 94,  
     151, 174, 187, 207  
 Goodman, M. 25, 27,  
     28, 32, 37, 39, 49,  
     51, 53, 55, 56, 65,  
     66, 70, 71, 77-79,  
     97, 102, 103, 106, 111,  
     126, 136, 139, 140, 154,  
     164, 195, 225, 232, 234,  
     242, 246, 249, 250, 253,  
     255, 258, 260-263, 265,  
     266, 278, 283, 290, 303,  
     309, 315  
 Graetz, H. 75  
 Graves, R. 295  
 Green, W.S. 136  
 Greeven, L.H. 152  
 Gregory, C.R. 90  
  
 Gressmann, H. ' 174  
 Groag, E. 112  
 Guarducci, M. 13, 86,  
     183, 184  
 Guinot, J.-N. 80  
 Gundry, R.H. 75, 76, 79  
 Guthrie, D. 25  
 Gutmann, J. 101,  
     18-6, 262  
  
 Habicht, Ch. 263  
 Hachlili, R. 101  
 Haenchen, E. 43, 88,  
     89, 94, 96, 220, 222  
 Hall, AS. 174  
 Hannestad, L. 39  
     Hamack, A von 49,  
         50-52, 54, 284, 297  
 Harrill, J.A. 132, 205  
 Hata, G. 52  
 Hefele, C.J. 85  
 Hemer, C.J. 25, 30, 37,  
     105, 219  
 Hengel, M. 27, 43, 151,  
     156, 184, 186, 194,  
     195, 245, 262, 273,  
     274, 276  
 Heraeus, W. 267, 269  
 Hicks, E.L. 107  
 Hillard, T. 94  
 Hodot, R. 141  
 Hofmann, J.B. 267  
 Holl, K. 165, 166  
 Hommel, H. 109, 110,  
     115, 126, 203  
 Hoibury, W. 183, 184,  
     186, 187  
     Horsley, G.H.R. 158,  
         253, 254, 293  
 Howard, G. 290  
  
 Instone  
     Brewer, D.A. 20  
  
 Jeffreys, E. 235  
 Jeremias, J. 49, 75, 78  
  
 Jewett, R. 46  
     Johnson, S.E. 64, 175,  
         177  
 Judge, E.A. 179  
 Juster, J. 54, 147, 246,  
     247, 250, 290,  
     307, 312, 313  
  
 Kalinka, E. 152, 154,  
     156, 157, 181  
 Kant, L. 115, 124, 135,  
     144, 146, 154, 156,  
     185, 187, 208  
 Kasher, A. 19, 231, 233  
 Keil, J. 171, 181, 255  
 Kempf, C. 63  
 Kmosco, M. 166  
 Knibbe, D. 253  
     Konikoff, A. 264  
     Kraabel, A.T. 51, 94,  
     100-103, 137, 139, 140,  
     141, 146, 167, 170, 172,  
     185, 225, 242, 257, 262  
     Kraeling, C.H. 232,  
     237, 234, 236, 238, 239  
     Kraemer, R.S. 57, 85,  
     87, 145, 146, 148,  
     185, 262  
 Krummrey, H. 16  
 Kuhn, K.G. 49, 75,  
     186, 273  
 Köhler, H.K.E. 159, 163  
  
 La Piana, G. 264, 275,  
     276, 307  
 Lake, K. 49, 96, 98,  
     117, 218  
 Lane, E.N. 64, 65, 218  
 Lange, N. de 273  
 Laqueur, R. 245  
 Leon, H.J. 30, 31,  
     104, 114, 264, 274,  
     275, 279, 280, 289,  
     302, 303, 304, 305,  
     307-317  
 Leumann, M. 180

- Арсеньева Т.М. 210
- Беляев Л.А. 85
- Бенешевич В.Н. 214
- Блаватский В.Д. 161, 202
- Боровский Я.М. 193
- Виноградов Ю. Г. 152, 201
- Гаркави А.Я. 160
- Гаспаров М.Л. 269,281
- Генкель Г.Г. 63, 244, 251
- Гьров Б. 176, 177
- Данынин Д.И. 127, 151, 204
- ДечевД. 177, 180
- Диатроптов П.Д. 211, 212, 214
- Дмитриев М. 59
- ЕмецИЛ. 211,212
- Кассиан (Безобра-30в),еп. 189
- Кёппен П.И. 160, 163
- Кошеленко Г.А. 202
- Крачков-ский И.Ю. 130
- Латышев В.В. 159, 160, 161, 162, 163, 206, 212
- Левинская И.А. 25, 64, 88, 127, 128, 169, 204, 205, 208, 213,223
- Лурье С Я. 125, 164
- Марти Ю.Ю. 125, 126
- Мешерская Е.Н. 291
- Надэль Б.И. 125-127, 129, 134, 203, 204
- НедовичД.С. 216
- Новосад-ский Н.И. 202
- Петровский Ф.А. 216
- Рабинович Е.Г. 158
- Ростовцев М.И. 202
- Салач А. 202
- Сергеенко М.Е. 17, 268
- Соловьев М.С. 134
- Струве В.В. 160
- ТаронянГ. 217
- Тачева-Хигова М. 171, 173, 174
- Тиханова-Кли-менко М.А. 212
- Толстой И.И. 125, 128, 162, 163
- Тохтасьев С.Р. 127, 128, 151, 201, 205, 208, 213
- Тройский И.М. 294, 297, 300
- Устинова Ю.Б. 99, 137, 141, 153, 161, 163,202,205
- Хршановский В. А. 210
- Шелов Д.Б. 200, 208
- Шелов-Кавен-даев Ф.В. 200
- Шкорпил В.В. 213
- Эрлих Р.Л. 161, 163
- Юнц Э.Г. 71
- Яйленко В.П. 125, 212

- Robert, L. 97, 98,  
100, 105-108, 111, 112,  
154-156, 174, 178, 181,  
182, 186, 255, 258,  
265-267, 271, 276, 314  
Roberts, C. 170, 171,  
174, 175, 181, 185, 204  
Rolfе, J.C. 287  
Romaniuk, K. 91, 98  
Ronchi, G. 157, 181, 203  
Roscher, W.H. 157  
Rosenbloom, J. R. 53  
Rossi, J.B. de 114  
Rouché, C. 226  
Rutgers, L.V. 201, 54,  
70, 101, 136, 188,  
275, 278, 288, 302  
Safrai, S. 242,, 256  
Saldarini, A.J. 75  
Sanders, E.P. 256  
Sanders, J.T. 85  
Sandmel, S. 50  
Santoro, M. 170  
Schneider, Th. 174  
Schneidewin, F.G. 259  
Schräge, W. 87  
Schwabe, M. 239,  
267,, 271  
Schwyzer, E.A. 180  
Schürer 49, 103, 104,  
106, 107, 109, 110, 111,  
126, 151, 152, 154, 164,  
165, 167, 170, 171, 185,  
195, 202, 206, 207, 208,  
232, 242, 246, 249, 250,  
253, 255, 258, 260, 261,  
262, 263, 265, 266, 278,  
280, 283, 290, 303, 307,  
308, 309,, 315  
Scramuzza, V.M. 286,  
292  
Sevéenko, I 158  
Sheppard, A.R.R. 155,  
156  
Shiby, J. 264  
Siegert, E 95, 98, 104,  
107, 115-117, 126,  
218, 221-223  
Simon, M. 49, 50, 126,  
167, 190, 191, 194  
Skeat, T.C. 170, 171,  
174, 175, 181, 185, 204  
Slingerland, D. 281,  
282, 283, 284,  
286-288, 293, 296, 299  
Smallwood, E.M. 30,  
31, 34, 66, 243, 247,  
249, 250, 252, 274,  
278, 280, 281, 290, 300  
Solín, H. 70, 296, 302  
Sordi, M. 29, 30, 35  
Spicq, C. 179  
Stadhartinger, A. 100  
Stahl, R. 96  
Stegemann, H. 49  
Stephani, H 160, 207  
Stern, M. 19, 29, 31,  
32, 34, 34, 35, 39, 47,  
55, 59, 61, 62, 66, 69,  
116, 152, 192, 193, 216,  
217, 242, 248, 250, 259,  
260, 278, 289, 290  
Sydenham, E.A. 28  
Sève, M. 263  
Tannenbaum, R. 57,  
111, 112, 118, 122-124,  
126, 135, 138, 147, 235  
Taylor, J. 85, 179,  
236, 297  
Tcherikover, V. 72, 208,  
146, 147, 242  
Thompson, L.A. 147  
Threatte, L. 126  
Thumb, A. 125  
Tobin, Th.H. 121  
Tracey, R. 231  
Trebilco, P. 95,  
106-109, 110, 112,  
127, 143, 167, 170, 169,  
172, 173, 175, 176, 181,  
185, 187, 191, 195, 241,  
242, 247-249, 260  
Urdahl, L.B. 266  
van der Horst, P.W. 57,  
58, 114, 115, 141,  
142, 143, 145, 211, 213,  
225, 226, 271, 303, 308,  
310, 311, 313, 315-317  
van Henten, J.W. 115,  
145, 149  
van Minnen, P. 120  
van Straten, F.T. 171  
Vasmer, M. 208  
"fermes, G. 49, 55, 106,  
107, 111, 126, 151, 152,  
154, 164, 165, 167, 195,  
232, 233, 242, 246, 249,  
250, 253, 255, 258, 260-  
263, 265, 266, 278, 283,  
290, 303, 308, 309, 315  
Versnel, H.S. 171  
Vulpe, R. 178  
Vänke, G. 91  
Wfeitzmann, K. 158  
White, R.T. 233  
Wiefel, W. 307  
Wilcox, M. 89, 91,  
96, 98, 105, 221, 223  
Wilken, R.L. 232,  
236-239  
Will, E. 52  
Williams, M.H. 30,  
31, 35, 37, 67, 68, 70,  
119, 122, 138, 146, 147,  
185, 264, 300, 307, 308,  
310-312, 314, 316  
Winter, B. 94  
Wblff, H.J. 127  
Wxxiward, A.M. 171  
Zahle, L. 39  
Zangemeister, C. 283  
ZgUSta, L. 157, 181, 208